EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

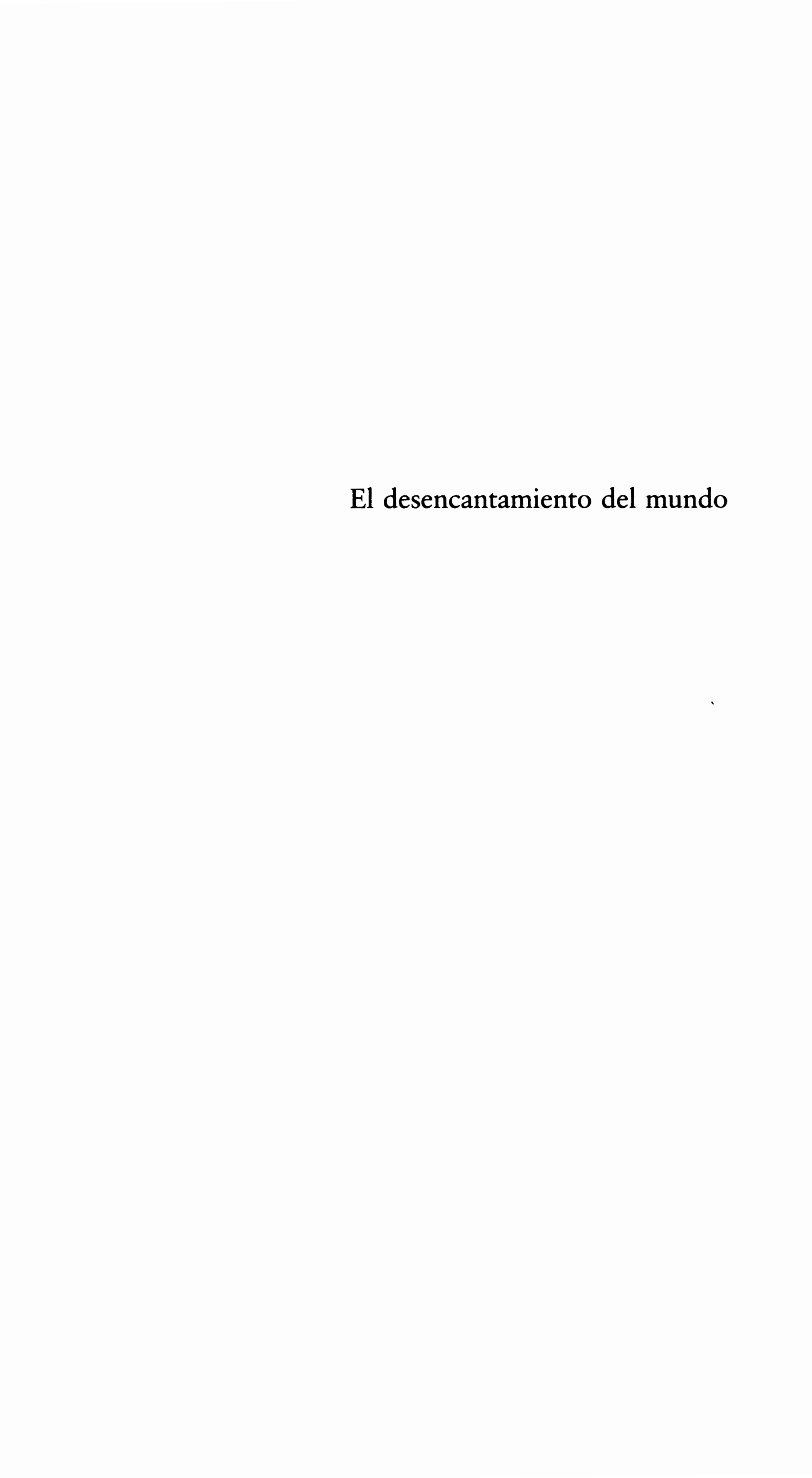
UNA HISTORIA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN

MARCEL GAUCHET

EDITORIAL TROTTA / UNIVERSIDAD DE GRANADA

Marcel Gauchet

Nacido en 1946, es en la actualidad director de estudios del Centro de Investigaciones Políticas «Raymond Aron», adscrito a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, y redactor jefe de la revista *Le Débat*. Entre sus obras más importantes destacan *La Révolution des Droits de l'homme* (1989); *La Révolution des pouvoirs* (1995); *La démocratie contre elle-même* (2002); *La condition historique* (2003); *Un monde désenchanté?* (2004) y *Le religieux après la religion* (2004) (en colaboración con Luc Ferry), además de *La religión en la democracia* (2003), traducida al castellano.



El desencantamiento del mundo

El desencantamiento del mundo
Una historia política de la religión

Marcel Gauchet

Traducción de Esteban Molina

E D I T O R I A L T R O T T A
U N I V E R S I D A D D E G R A N A D A

Esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del Programa de Participación en la Publicación (P.A.P. García Lorca)

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

http://www.editorialugr.com

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-777-2
Depósito Legal: M. 48.079-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

APOGEO Y MUERTE DE DIOS

EL CRISTIANISMO Y EL DESARROLLO OCCIDENTAL

PRESENTACIÓN

Este libro traza un programa. El proyecto que reivindica no pretende agotar la *historia política de la religión*; su propósito no es otro que poner los cimientos de esta historia; se limita a definir su marco y sus perspectivas.

Está escrito en función de una tesis doble que ordena su economía. A saber, que detrás de las Iglesias que perduran y de la fe que permanece, la trayectoria viva de lo religioso en nuestro mundo está acabada en lo esencial; y que la originalidad radical del Occidente moderno consiste enteramente en la reincorporación, en el corazón del vínculo y de la actividad de los hombres, del elemento sagrado que los modeló siempre desde fuera. Si pensamos que existe un final de la religión no es por el declive de la creencia, no es sólo por la recomposición del universo humano-social fuera de la religión, sino a partir y a contrapelo de su lógica religiosa originaria. Lo que hemos privilegiado aquí ha sido el examen de este proceso de disolución y de inversión de la inmemorial influencia organizadora de lo religioso.

Dicho de otro modo, el papel pasado del orden de los dioses, por su desaparición en el presente, es explicado aquí a la luz de la defección que nos distancia de él y de la metamorfosis que a él nos liga. La comprensión de la religión, desde sus orígenes y en sus principales mutaciones, no es separable del esfuerzo por comprender la inmensa transformación de la que somos producto y que se ha realizado gracias al *desencantamiento del mundo*. Esta expresión tiene en Weber una acepción estrictamente definida: «la eliminación de la magia como técnica de salvación». Retomándola en un sentido mucho más amplio —el agotamiento del reino de lo invisible—, no

creemos desnaturalizarla. Pues, como intentaremos mostrar, la deserción de los encantadores, la desaparición del pueblo de las influencias y de las sombras son, en otro sentido, el signo superficial de una más profunda revolución en las relaciones entre el cielo y la tierra; revolución a través de la cual se trata decisivamente de la reconstrucción de la estancia de los hombres aparte de la dependencia divina. Es en el interior de este movimiento donde el vínculo entre capitalismo y protestantismo adquiere su verdadera significación. No ya en términos de influencia de la regla espiritual sobre la conducta secular, sino en términos de transformaciones correlativas del compromiso respecto al más allá y de la inversión en este mundo, cuya ascesis empresarial constituye antes un índice avanzado que una expresión exclusiva. De manera mucho más amplia, más allá del mero capitalismo, la perspectiva adoptada conduce a reconocer la especificidad cristiana como un factor matricial y determinante en la génesis de las articulaciones que singularizan fundamentalmente nuestro universo, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las formas del pensamiento, del modo de coexistencia de los seres, o de la organización política. Si pudo desarrollarse un orden humano en ruptura hasta ese punto con los precedentes, y en ruptura a causa de la inversión radical en todos los planos de la antigua heteronomía, es en las potencialidades dinámicas excepcionales del espíritu del cristianismo donde conviene situar su raíz primera. Éstas proporcionan un foco de coherencia que permite captar la duradera solidaridad esencial de fenómenos tan evidentemente poco ligados como el surgimiento de la técnica y la marcha de la democracia. Así, el cristianismo habrá sido *la religión de la salida de la religión*.

A esto hemos de añadir inmediatamente que el cristianismo, por esta misma razón, sigue siendo la religión posible de una sociedad según la religión, unido como está por una sólida connivencia a los aspectos del espíritu del siglo que más ha combatido, y con los que mañana puede volver a relacionarse allí donde, como en Europa, y particularmente en tierra católica, a diferencia de América, se apoyó en el universo que salía de él. Que queden las cosas claras: no anunciamos una vez más, y en balde, la muerte en cierta manera física de los dioses y la desaparición de sus fieles. Ponemos en evidencia el hecho de que la Ciudad vive desde ahora sin ellos, incluidos aquellos de sus miembros que continúan creyendo en ellos. Los dioses sobreviven, es su poder el que muere. Aun cuando prosperaran insolentemente, su verdadero resorte no estaría, sin remedio, menos abolido. Lo que ha desaparecido, lo que ha sido engullido en los engranajes mismos de la civilización es la *función* cuyas necesidades

definieron desde el principio el contenido de las religiones, determinaron sus formas y precipitaron sus evoluciones. La operación comporta un resto en el registro personal, quizá no eliminable y de ninguna manera ininteligible, transmitido por la herencia y el crédito de una tradición fecunda. Es —no pensamos negarlo, y creemos dar cuenta de ello— un anclaje subjetivo al espíritu de la religión. En nombre de este resto puede sernos objetado el derecho de hablar del final de un fenómeno que sigue recogiendo adhesiones. A lo que responderemos que no hay otro término cuando se trata de designar la desconexión hoy de lo religioso con lo que fue su razón de ser primordial y su principio de vida, de movimiento, de invención, a lo largo de milenios. Lo que sobrevive en el presente de la religión cristiana ya no tiene nada que ver con la situación que decidió su nacimiento; con las condiciones gracias a las cuales se impuso y desarrolló; con el papel que puso en juego sus grandes inflexiones y desgarros. Esto no significa, una vez más, que su supervivencia esté forzadamente comprometida. Quiere decir, en cambio, que no existe comprensión posible del fenómeno religioso sin la condición de levantar acta de la escisión sin apelación que separa el pasado del presente. Suponiendo que un próximo milagro libere al pueblo polaco de la opresión soviética, es posible imaginar que el catolicismo, por su papel en la salvaguarda de la identidad nacional, tuviera vocación espiritualmente dominante en el marco de un régimen libre; y entendemos las esperanzas puestas en el Oeste respecto a semejantes reservas de fervor, así como el modelo de reconciliación entre la fe y la democracia que podrían ofrecernos. Se seguiría tratando de la relación con una *sociedad atea* compuesta y gobernada por una *mayoría de creyentes*. El rechazo a considerar la disyunción de los dos planos es la fuente de las confusiones mayores que gravan ordinariamente la aproximación al tema. Éstas consisten en la proyección sobre el pasado de la religión de aquello que ésta ha devenido *para nosotros*, bien bajo el signo de una psicologización abusiva, bien bajo el signo de un sociologismo ingenuo. Así, se verá fácilmente en ella la obra de un «sentimiento». Así, se leerá en ella, por ejemplo, una respuesta existencial al inabarcable horizonte de la muerte. O incluso, en el otro polo, se hará de lo religioso un factor de influencia en el seno de la vida social, un elemento de «legitimación» que viene por ello a aportar su garantía a un orden definido independientemente de él; como, en efecto, entre nosotros, intervienen e influyen confesiones y creencias en el interior de un marco articulado por otras coacciones; o como, para nosotros, permanece, en el reflujo de la adhesión colectiva, la necesidad privada de creer. To-

das éstas son cosas parcialmente verdaderas, pero que engañan absolutamente si se trata de dar cuenta del contenido primordial del hecho religioso, de su lugar en la economía de las antiguas sociedades y de las vías de su historia. Pues juzgan con el criterio de lo que corresponde en realidad a su cambio de categoría. Con pleno desconocimiento de causa vienen a apreciar en los rasgos de su decrepitud la figura de su edad de oro. Tomando por la religión misma lo que el acabamiento de su reino deja subsistir de religión, impiden aprehenderla en su estado nativo, cuando daba forma de parte a parte a la habitación del mundo y al ordenamiento de los seres.

Comprender lo que fue exige en este caso calibrar rigurosamente lo que ya no es. No hay entendimiento de la imposición de otro tiempo sin un exacto discernimiento de su actual desprendimiento. Si conviene también señalar vigorosamente la clausura de la era de los dioses no es con la intención de minimizar retrospectivamente su significado, sino, al contrario, con el fin de reencontrar su pleno alcance constituyente en el seno de las culturas y de las sociedades que nos precedieron. Importa resaltar que en esta materia el obstáculo opuesto por el prejuicio escéptico no es menor que el erigido por los intereses de la fe. El creyente, lógicamente, será conducido a no considerar nada más que la continuidad de experiencia que lo une a su tradición y a poner entre paréntesis la inscripción social-histórica de la convicción que comparte en nombre de su validez intemporal; seguramente admitirá que la fe dispuso antaño de un peso que ya no tiene: fenómeno exterior que no afecta de ninguna manera ni a su sustancia ni a su definición. Pero, a primera vista, la ausencia de implicación del incrédulo no lo arma mejor. Ésta tenderá de manera bastante semejante a hacerle rechazar todo espesor verdaderamente organizador en esos velos supersticiosos interpuestos entre el espíritu del hombre y su propia realidad, velos que dan testimonio de una impotencia: sólo nos informan de los límites de un desarrollo en el que lo positivo se determina en otro lugar. Así, a partir de motivos diametralmente opuestos, la indiferencia y la pasión, la pertenencia y la exterioridad, la hostilidad y la adhesión, se reencuentran al servicio de una misma negación del papel de lo religioso en la historia. No hay necesidad de buscar en otra parte las razones del abandono casi completo en que ha caído el tema, desde las grandes tentativas sin mañana de Durkheim y de Weber: deriva de esta notable colusión de los puntos de vista de los supuestos antagonistas. La hipoteca que ha de levantarse es doble. Para quien relativiza, tanto como se puede, las adhesiones y la dependencia respecto al contexto para

salvar la perpetuidad transhistórica del *homo religiosus*, no basta con proceder por falsedad contra la reconstrucción apologética dictada por los intereses de la fe. Hay que desprenderse asimismo de la ilusión en que nos sumerge el ateísmo al hacernos espontáneamente pensar que la verdad de la dinámica colectiva se pone en juego, forzosamente, aparte y por debajo de esas emanaciones fantasmagóricas, que dicen quizá mucho de la psicología de la especie humana, o del funcionamiento salvaje del pensamiento, pero muy poco de la naturaleza del vínculo social y del motor real de la historia. La pantalla desplegada por este postulado de inconsistencia no es menos opaca que la primera. Quizá incluso nos oculte, aún con más seguridad, lo que es una sociedad estructurada por la religión y lo que es la religión considerada en función de su punto primordial de aplicación a la realidad. Tales son los dos escollos entre los que se ha intentado abrir un camino. Si esta obra está escrita desde fuera de aquello de lo que habla, y con la firme convicción de que hay un más allá posible de la era religiosa, procede también de la intención completamente decidida de desprenderse de la ingenuidad obtusa de la tradición laica y de la preocupación metódica de reconciliarse lo antes posible, por simpatía, con el secreto seminal de la actitud religiosa. Por alguna razón ha sido el asunto principal de nuestros antepasados, y no ha dominado por azar la casi totalidad de la historia. Esta actitud expresa una opción fundamental cuyo eco, por alejados que estemos, sentimos en el trasfondo de nosotros mismos, y cuya impresión captamos en medio mismo de las disposiciones que nos han separado de ella; no hemos escapado de ella sino preparándole de hecho equivalencias en todos los planos. Es el sentido y la coherencia de esta posibilidad humana básica lo que hemos querido repensar primero.

La mayor dificultad de la tarea consiste en que implica ir contra lo más arraigado de nuestra representación y, más aún, de nuestra precomprensión de la historia. Recogiendo lo más vivo de una fórmula: la identificación del devenir con un crecimiento y, detrás de él, con la marcha desde un orden integralmente *sufrido* hacia un orden cada vez más *querido*. «El hombre desnudo», completamente inerme, sin influencia sobre una naturaleza aplastante y que poco a poco adquiere, acumula, amplía su margen de maniobra respecto al entorno, se multiplica, ve afirmarse la complejidad de sus instituciones, hasta que, una vez realizado finalmente este aflojamiento respecto a la coacción, toma la forma de proyecto consciente, bien en el registro de la relación con las cosas, bien en el del lazo con los

semejantes. No poseíamos nada y éramos forzados a plegarnos a la ley implacable de la rareza. Nos fuimos convirtiendo cada vez más en los creadores de nuestro propio universo material. Allí donde debíamos someternos a la dominación de nuestros semejantes, fuimos igualmente reconocidos como autores libres e iguales de la regla colectiva. La religión aparece poco a poco en este marco, inevitablemente, como la traducción intelectual de esta impotencia congénita al mismo tiempo que como medio de superar indirectamente, por el pensamiento y confesándoselo, una situación de extrema desnudez. El hombre sufre fuerzas que lo sobrepasan y cuyo misterio sobreestima, pero a su manera, dándose una explicación, domina aquello que sufre. Ello tiene relación, no nos equivoquemos, con un cuerpo de ideas profundamente anclado y que bebe de varias fuentes de legitimidad. Simultáneamente satisface a múltiples exigencias, comenzando por las de las apariencias del buen sentido. Aunque en ciertos aspectos puede parecer pasado de moda, continúa gobernando tácitamente numerosas declaraciones que pretenden distanciarse de él. Es con él con quien el entendimiento de lo religioso demanda chocar frontalmente. Por lo demás no para rechazarlo simple y llanamente, sino para denunciar su unilateralidad. Seguramente hay algo del orden de semejante tensión entre lo sufrido y lo querido en el foco de la acción del hombre en la historia. Pero sólo nos ofrece una vista a medias. La parte de lo querido es de entrada infinitamente más considerable de lo que nos sugieren nuestros esquemas familiares. Hasta el punto de que en realidad sólo conocemos sociedades cuyo ordenamiento depende de un proyecto global (inconsciente), a través del cual la totalidad de sus segmentos y de sus engranajes participa de una intención de sentido. Sólo necesitamos aprender a pensar que este proyecto puede estar en las antípodas de aquel al que tan poderosos motivos nos hacen prestarle universalidad. Aquí es necesaria una reconversión de la mirada que permita concebir que los rasgos de la civilización que identificamos en términos de falta de desarrollo se deben, *por añadidura*, y no excluyéndose entre sí, a disposiciones deliberadas que responden a otros fines distintos del desarrollo. Dicho de otro modo, la orientación del hombre no es unívoca. Sin ninguna duda hay en él ese ser que tiende obstinadamente a la multiplicación de su poder y a la objetivación de su libertad, tanto bajo la forma de control de su entorno como de disposición colectiva de sí mismo. Pero hay también otra disposición que hemos de redescubrir y que a lo largo de una incomparable profundidad de tiempo ha encontrado en la dependencia asumida y en la impotencia respecto a su propio universo

el medio de una coincidencia consigo mismo, cuyo secreto en cambio hemos perdido. Se trató de un vasto intercambio: sufrimos allí donde nuestros ancestros querían y entendemos querer allí donde ellos consentían sufrir. Pues si es verdad, por un lado, que queremos nuestro mundo cuando lo producimos, la comparación revela, por otro, hasta qué punto lo sufrimos a través del cambio de tal suerte liberado, que nadie domina y que se impone, nos zarandea y nos exige adaptación. Para apreciar justamente el alma de la opción opuesta hemos de valorar cuánto representa la movilidad que deriva del reino de la libertad a aquello que por excelencia se nos escapa y nos constriñe. La absoluta reverencia hacia un orden de cosas concebido como radicalmente sustraído a nuestra influencia, pero asimismo la seguridad, en sentido inverso, de un lugar absolutamente estable en el seno de este universo, por otra parte determinado; la garantía de un acuerdo con la Ley integralmente recibida, es cierto, pero simultáneamente aceptada en su integridad como la mejor posible. Allí donde se ve que el orden planteado como enteramente sufrido es al mismo tiempo aquel con el que es posible una adecuación voluntaria sin reserva, mientras que el orden que creamos es de hecho aquel en que, para empezar, es difícil reconocerse —nos solicita esfuerzo de desciframiento— y aquel además cuyos resortes y resultados nos desbordan, y cuyos efectos sufrimos sin poder controlarlos. Paradoja capital que contiene la clave de toda nuestra historia. Pues esta elección de poseerse consintiendo su desposesión y abandonando el proyecto de dominar la naturaleza, de legislar por cuenta propia en beneficio de otro proyecto, el de asegurarse una identidad de parte a parte definida y dominada, es la religión en su misma esencia.

A partir del estudio de los «pueblos sin escritura» se ha producido, en lo esencial, el juicio del modelo de una historia uniformemente orientada hacia el crecimiento en su forma evolucionista plena e ingenua. Esa investigación ha obligado a complicar sensiblemente el esquema, al revelar en poblaciones de un nivel de desarrollo técnico muy «embrionario» la existencia de modos de organización social altamente sofisticados y de sistemas de pensamiento poderosamente elaborados. Asimismo, esta investigación ha permanecido durante largo tiempo bajo la influencia, en general, de la idea de comienzo. La trayectoria de Lévi-Strauss proporciona la ilustración más palpable de ella: por un lado, la puesta al día magistral de las reglas de funcionamiento que imponen reconocer en el pensamiento mítico un pensamiento de pleno ejercicio; pero, por otro lado, sin embargo, su asimilación con el pensamiento «en estado salvaje», concebido en su espontaneidad natural, antes de que la coacción del resulta-

do domestique sus operaciones. El punto de vista de la religión permite radicalizar la perspectiva. Entre las que conocemos no hay sociedades primitivas, si por tales se entienden aquellas cuya organización estaría casi enteramente determinada por la sumisión, con carácter de adaptación, a la coacción exterior. No hay *a fortiori* sociedades salvajes que, con anterioridad al proceso acumulativo de trabajo sobre sí mismo y sobre el entorno que constituye la civilización, nos descubrirían al hombre en su desnudez primordial, como acontecimiento completo de sí mismo. Del hombre que deviene hombre, de las «formas elementales» de su vida social y mental, no hay nada en el marco de las comunidades vivas que nos han sido o nos son accesibles que nos ofrezca la menor idea. Nunca tendremos, ni de lejos ni de cerca, conocimiento directo de este estado inaugural. Nos separa de nuestros orígenes un abismo que la ciencia no deja de repeler y que, en cuanto a su sujeto, vuelve las conjeturas cada vez más vertiginosas. Lo que ha llegado hasta nosotros en materia de vestigios de la humanidad más arcaica son sociedades ya plenamente civilizadas, que pertenecen claramente a la misma historia que la nuestra y que participan sin duda, y sin reserva alguna, del sistema de opciones sobre el que continuamos viviendo. Si, a pesar de ello, mantenemos las denominaciones de «salvajes» o de «primitivas» para concebirlas es en principio por falta de alternativas convincentes, y por el sentimiento de que es mejor asumir conscientemente una tradición criticable que creer evadirse de ella por la magia de un término nuevo; pero, sobre todo, es porque se trata de conservar, más allá de esta inclusión, el sentido de la diferencia que, precisamente hasta hace poco, las ha hecho ser excluidas de la historia. Es necesario penetrar en la identidad que nos une a estas sociedades como es simultáneamente necesario perseverar en concebirlas en función de la discontinuidad decisiva que nos separa de ellas, y que durante tanto tiempo las ha ordenado del lado de lo otro: la manifestación patente de la separación es la ausencia de Estado y el secreto de la identidad es el papel de la religión. En efecto, a partir del momento en que discernimos que lo religioso ocupa todo el sitio, una vez comprendido el que corresponderá en lo sucesivo al Estado, tenemos el principio que las diferencia y las identifica a la vez. Son semejantes en el hecho de que su organización más profunda procede de una distribución de los mismos elementos y de las mismas dimensiones que las nuestras. Y esto porque la opción religiosa prevalece completamente y porque su omnipotencia exclusiva rechaza y oculta lo que ha ocurrido y lo que se ha puesto en juego —cada vez más para nosotros— a través del poder separado.

Desde este punto de vista, la emergencia del Estado aparece claramente como el acontecimiento mayor de la historia humana. No marca una etapa en un progreso continuo de diferenciación de las funciones sociales y de estratificación de los estatus. No representa tampoco un surgimiento inexplicable que viene a abolir por desventura un orden más natural y justo. Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término: todos los elementos del dispositivo anterior se encuentran en el dispositivo siguiente, repartidos y ligados de otro modo. Con la excepción de que la redistribución lógica implica inmensos efectos prácticos. La equivalencia formal de los dos sistemas, de una parte y de otra de la cesura «catastrófica» que los separa, no impide la inconmensurabilidad de sus encarnaciones en lo real. El salto es seísmo que trae consigo la inclinación hacia un nuevo universo material y espiritual. Ahí comienzan propiamente nuestros cinco mil años de historia-crecimiento, de brevedad irrisoria y de rapidez estupefaciente, a la vista de la inimaginable duración sobre cuyo fondo se erigen. Sin duda, decenas de milenios de religión contra la política; cincuenta siglos de política contra la religión, para llegar a su extenuación en regla y a la reabsorción del legado más pesado y más obsesivo de nuestro más lejano pasado. Esto da la medida del desgarro que acabamos de vivir y del que apenas empezamos a reponernos.

Todo este recorrido ha sido generalmente comprendido al revés. Se ha querido ver en él un desarrollo gracias al cual ideas religiosas primitivamente difusas o embrionarias se precisaron, profundizaron y sistematizaron. Estricta ilusión óptica. La religión en su forma más pura y más sistemática es al principio, en ese mundo anterior al Estado —algunas de cuyas áreas privilegiadas de supervivencia, de América a Nueva Guinea, nos permitirán formar una imagen concreta—, seguramente precaria, lastrada de incertidumbres sin remedio, pero siempre conmovedora en su fragilidad para nuestras quietas certezas de civilizados. Desde el momento en que nos encontramos en la órbita de la dominación institucionalizada estamos en el seno de un universo en el que lo religioso, en su radicalidad originaria, es cuestionado por estar expuesto al fuego de una máquina de desplazar los horizontes de vida, de pensamiento y de acción, cuya dinámica no cesará de sacudir y de soltar su influencia. De tal manera que lo que acostumbramos a llamar «grandes religiones», o «religiones universales», lejos de encarnar el perfeccionamiento quintaesenciado del fenómeno, representan en realidad otras tantas etapas de su relajamiento y disolución, siendo la nuestra, la

más grande y universal, la religión racional del dios único, aquella a través de la cual pudo operarse la salida de la religión. Hay que dar la vuelta a la perspectiva. En materia religiosa, el progreso aparente es un declive. La religión plenamente desarrollada es la religión anterior al progreso, anterior a esta bifurcación que, en alguna parte alrededor del año 3000 a.C., en Mesopotamia y en Egipto, nos precipitó, primero, en otro universo religioso, aquel en el que todavía podemos espontáneamente reconocernos y, después, en un universo dotado del poder de prescindir un día de religión, ese mismo que estamos descubriendo, cada día más, que ha devenido el nuestro.

Esto significa que si conservamos la denominación de «salvajes» para designar a esos pueblos de la religión primera es con el vigor original del término, el que podía tener ya en la boca de un súbdito del Faraón o del Inca para hablar de agitadores periféricos, «sin rey ni ley», y que la acepción europea, con el descubrimiento del siglo XVI, se limitó a reconducir. Por sociedad salvaje se entiende estrictamente aquí la sociedad no sólo sin Estado, sino *anterior* al Estado. Importa precisarlo contra la confusión inextricable que acompaña a la noción de «pueblos sin escritura», desgraciado maridaje de las exigencias de la compartimentación académica y de la herencia de una tradición que identifica al otro por sus déficits; sociedades que existen *sin* los rasgos que definen a las nuestras. La ausencia de escritura justifica la existencia de una disciplina particular ligada, según los métodos propios de observación, a la reconstrucción de lo que nos es inaccesible por la mediación archivística corriente. Sólo es laxo el criterio: una sociedad con Estado puede muy bien ser una sociedad sin escritura. De manera que se engloban en el mismo vocablo universos de civilización extraordinariamente alejados. Esto no sería más que un asunto de palabras sobre las que ponerse de acuerdo si no fuera el peso tácito de este marco de clasificación el que conduce él mismo a querer mantener en la misma línea a sociedades que dependen de niveles históricos profundamente diferentes. Así, nos obstinamos en comprender juntas, de hecho en nombre de un primitivismo que alardeamos recusar, realidades de las que sólo su separación esencial dice algo. Esta confusión tiene su foco geográfico predilecto: África, continente casi enteramente modelado por un largo pasado de estatismo, es cierto que de un modo altamente particular, incluso en aquello en lo que su influencia no se ha ejercido directamente, y a cuyas poblaciones no se las da menos por piedras de toque de la verdad primera de las «formaciones sociales precapitalistas», o de no se sabe qué «modo de producción de linaje». Pues hay que añadir la intervención del marxismo, estadio supremo del

etnocentrismo poderosamente interesado en rectificar la marcha de estos funestos comienzos, tan mal en la dirección de la justa causa de las fuerzas productivas, para apreciar todo el alcance del desastre. Materia para meditar sobre el nuevo oscurantismo que las «ciencias» sociales son capaces de generar.

Si quisiéramos remontarnos a lo más básico de la matriz de las elecciones subyacentes a la opción religiosa —aquí no podemos hacer otra cosa que indicar la dirección— habría que buscarlo probablemente en el equívoco constitutivo de la experiencia del tiempo, en la división de aspecto que lo divide en un siempre-ya-ahí que nos reduce a nada, y un todavía-no-advenido que nos proyecta a la libre apertura de un hacer. Por un lado, y para hacer sensible en términos psicológicos un fenómeno de naturaleza más originaria, siempre llegamos *después* de que las cosas se han decidido. Así, ni tenemos influencia sobre ellas, ni otra elección que plegarnos a su regla, a fin de fundirnos con ellas, y con ellas hacernos olvidar. Por otro lado, somos arrojados al mundo como seres-fuente para los que no hay nada *antes*; y por eso somos seres de *acción* que no pueden dejar de transformarse ni de transformar lo que los rodea, aun cuando se dediquen a rechazarlo, como fue el caso de la mayor parte del recorrido histórico. A partir de esta duplicación primera, todo ha ocurrido como si la especie humana hubiera elegido sucesivamente privilegiar una u otra de estas disposiciones temporales. O bien la opción de la anterioridad del mundo y de la ley de las cosas, o bien la opción de la anterioridad de los hombres y de su actividad creadora. O bien la sumisión a un orden integralmente recibido, determinado antes y desde fuera de nuestra voluntad, o bien la responsabilidad de un orden al que se reconoce proceder de la voluntad de individuos reputados ellos mismos como preexistentes al vínculo que los mantiene juntos.

Cuando hablamos de elección está claro que, consecuentemente, no evocamos algo así como decisiones arbitrariamente tomadas en la perfecta libertad del vacío. Lo que tenemos a la vista son algunas posibles maneras de asumir un número definido de coacciones constitutivas; coacciones que estamos obligados a asimilar a elecciones no porque fueran adaptadas con conocimiento de causa, o testimoniaran la potencia imprevisible de nuestra imaginación instituyente, sino en la medida en que pertenece a su mismo contenido no dejarse vincular con causas que decidirían sobre su preponderancia. No caen del cielo ni nacen de la nada: se arraigan en un cuerpo restringido de condiciones primordiales de las que explotan y ex-

presan sus virtualidades predeterminadas y que conciernen a la definición general del establecimiento colectivo. Consideremos la opción del pasado puro que evocábamos hace un instante, la ilustración ejemplar de la recuperación y de la utilización sistemáticas de una dimensión fundadora que continúa teniendo profundamente sentido para nosotros, aun cuando ya no informe en nada el sistema de legitimación de nuestras sociedades. De este modo, desde el momento en que es planteado que las cosas son lo que son y que son buenas porque las hemos heredado de los tiempos originarios, cuya tradición inmutable nosotros, los vivos, no tenemos más que reconducir piadosamente, todo lo que tiene que ver con la organización social sucede, con esta determinación concreta de sí, en relación con la duración. Se sigue de ello un tipo de inscripción en el universo natural, un modo de agrupamiento de los seres, una forma de vínculo político y de relación social, y hasta una economía del pensamiento. Tratamos con un núcleo de posibilidades de base en cuanto a la relación del hombre con sus semejantes, consigo mismo y con el mundo, del que nuestro reparto de las figuras del tiempo sólo es un elemento, y que se encuentran recogidas bajo un prisma particular, en función de una opción de conjunto coherente, en el seno de una disposición global de sí.

Para decirlo de otro modo y abruptamente: hay algo de trascendental en la historia, a cuya naturaleza pertenece preparar la latitud de una relación reflexiva a través de la cual la especie humana elige de hecho entre un cierto número de maneras posibles de ser lo que es. Con algunos de estos ejes invariables, que encontramos al hilo de las grandes conformaciones sucesivas del ser-conjunto, tocamos las condiciones de posibilidad mismas de un espacio humano-social, de una identidad personal y colectiva. Existe una serie de datos, que nos dan individual y socialmente a nosotros mismos, y que implican, por ejemplo, que estemos originariamente ligados a los otros y, al mismo tiempo e inseparablemente, que seamos capaces de mirarnos desde el punto de vista del otro; o que hacen que tengamos capacidad de ir contra nosotros mismos, de imponernos reglas, y de que vivamos en la órbita de un poder, es decir, en el seno de comunidades constitutivamente provistas de influencia sobre ellas mismas, por la separación de uno o de una parte de sus miembros; continuamos con simples indicaciones que no tienen otra ambición que ilustrarlo. Y existe un segundo nivel, el de la relación de los hombres con lo que les permite de este modo existir, en el que esas dimensiones fundadoras y las combinaciones que autorizan devienen la materia de una opción global que ordena una u otra de las grandes formas

sociales que nos presenta la historia. Tal es la convicción que justifica en última instancia el método y el objeto de este libro. El método, en el sentido de que legitima una búsqueda específica, tras la infinita variedad y profusa movilidad de las sociedades y de las culturas, de los esquemas organizadores fundamentales que han definido, uno tras otro, las bases y las orientaciones del establecimiento humano. El objeto, porque las religiones constituyen el lugar de paso obligado de una investigación de este orden. Proporcionan la clave de la disposición, dominante hace mucho, de las sociedades a través del tiempo; y sólo por ellas se accede a la lógica de las diferentes figuras que ha revestido la relación colectiva con las articulaciones que hacen que haya algo colectivo.

Así, llegamos a recomponer, pese a la divergencia de los usos y maneras de ser, la diferencia de las mitologías y de los modos de subsistencia, un sistema coherente de las sociedades anteriores al Estado en que justamente la religión desempeña el papel central; papel que explica en sentido retroactivo su contenido y sus expresiones. Este sistema, ya lo hemos señalado, es el de la anterioridad radical del principio de todo orden y, consecuentemente, un sistema de la desposesión, de la herencia y de lo inmutable. Nada de lo que nos mantiene, de aquello con lo que obramos cotidianamente, es nuestro, sino de otros distintos de nosotros, de otra especie, que lo establecieron en otros tiempos, y de lo que hemos de preservar su intangible legado y repetir su sagrada lección. Lo que necesitamos comprender bien es que no tratamos aquí con una variante del hecho religioso entendido en general como reverencia a un fundamento exterior y superior e incluso, variante ingenua, como nos lo harían creer de buen grado esos relatos anecdóticos y caprichosos de los orígenes desplegados por los mitos. Tratamos con su forma extrema y su encarnación estructuralmente más sistemática —cuestión de lógica—. Pues la separación temporal del fundamento, que resulta de su asignación a un pasado primordial, es la única separación absolutamente rigurosa y sin apelación. Los acontecimientos y los actos fundadores tuvieron lugar, fueron irremediablemente revolucionados y simultáneamente destinados para siempre a perpetuarse a través de los rituales que los hacen revivir y de la piedad filial que manda reproducir su herencia idénticamente. Sólo hay exterioridad verdadera y, consecuentemente, completa obediencia, por la división entre un pasado-fuente y un presente-copia. Cuando la exterioridad religiosa deviene «espacial», con los rasgos de un dios-sujeto que gobierna el mundo en el presente, lejos de profundizarse, se relativiza: con este dios hay posible comunicación, interpretación

de sus decretos, negociación sobre la aplicación de sus leyes. Ya no estamos en el marco de un orden integral e invariablemente recibido, como al principio. El poder de los hombres sobre los hombres ocupó una parte del lugar de la gobernación exclusiva de la religión. Pues se ve cómo en un sistema de la exterioridad del pasado legislador no hay igualmente lugar para la política entendida como acción de la sociedad sobre sí misma, a través de un poder separado, ocupada como está por el reino de lo original y de lo habitual. Nadie de los presentes-vivos posee buenas razones para invocar una conexión privilegiada con el fundamento invisible, que no necesita a nadie para imponerse uniformemente. Por lo demás, esto no anula la función política: la encierra en estrechos límites. También es esta organización de la obediencia por la desposesión, y no por la imposición, la que da cuenta del modo como pueden ser concebidos y recitados los orígenes, la cosa del mundo más difícil de penetrar por nosotros, tan a contrapelo de nuestros hábitos de pensamiento: una *explicación* que excluye pasar al lado de lo que es explicado, es decir, de lo que nosotros llamamos *comprender*. Para nosotros, pensar es apropiarse, identificarse. En el universo del mito es recibir, es poner en el acto de pensamiento la separación del principio de aquello que se piensa. Y es todo el dispositivo social el que poco a poco se ordena en función de esta articulación central que subordina el presente al pasado puro. ¿Cómo crear la máxima dependencia religiosa? La religión salvaje nos proporciona la respuesta: escindiendo lo actual de un original que se considera que da razón exhaustiva de él.

Si tenemos buenas razones para hablar de *la* religión es porque el conjunto de las religiones conocidas es entendido, a mi juicio, en relación con el absoluto de esta disposición primera, bien porque dependan de ella, bien porque procedan de ella por transformación. El grueso de este libro está consagrado al análisis del principio y de las vías de ese proceso de desplazamiento y de refundación. En un primer momento, su vector axial es la acción del Estado, cuya emergencia hay que concebir como la primera revolución religiosa de la historia, revolución que de hecho conlleva en sus flancos una segunda, ésta propiamente espiritual. Corresponde a una redistribución práctica de los términos del dispositivo inicial, cuyo punto focal es la encarnación de lo separado entre los hombres. Lo que primitivamente estaba excluido es ahora realizado: la ley fundadora tiene sus representantes, sus administradores y sus intérpretes en el seno de la sociedad. En lo sucesivo, la clave de bóveda de la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales,

ante los que tiene la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla. De ello resulta una situación estructuralmente subversiva para la vida religiosa: la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política. Todos los grandes desarrollos espirituales e intelectuales ulteriores salen del crisol constituido por la contradicción en acto de las representaciones heredadas del fundamento, en nombre del cual se ejerce la dominación, y las formas efectivas que reviste su ejercicio. Hay incompatibilidad entre el contenido implícito de la relación de sumisión, tanto interior como exterior (conquista), y la imagen de una legitimidad anclada en el pasado y transmitida por la tradición, tal como los primeros Estados la retomarán de las sociedades anteriores, remodelándola completamente de una manera profundamente significativa ya de las nuevas necesidades. El lazo de dominación con garantía religiosa exige divinidades instaladas en el presente, de carácter personal, y suficientemente poderosas para abarcar la inclusión universal que se perfila en él como su horizonte natural. A partir de ahí podría decirse que la historia de las religiones se divide en dos grandes periodos: un periodo en el que el orden político se adelanta, por las potencialidades espirituales de las que está preñado, a los sistemas de sacralidad que se considera que lo justifican; y un segundo periodo en el que, obrada la cristalización de estas virtualidades, la organización religiosa adelanta a su vez, por la visión potencial de la ciudad terrestre que contiene, al estado de cosas instituido que supuestamente legitima. El conjunto de los nacimientos del primer milenio a.C., en el que se forjaron de China a Grecia, pasando por India, Irán e Israel, los instrumentos de pensamiento, las figuras de lo divino y los sentimientos respecto al destino humano con los que todavía vivimos, depende, creemos, de este fenómeno de coagulación de las nuevas posibilidades introducidas por la dinámica estatista. Ha tomado rostros diversos: la vía filosófica es distinta a la fe monoteísta, hay mucha lejanía entre el confucionismo y el budismo, entre el taoísmo y el zoroastrismo; los datos básicos, cuyas combinaciones y explotaciones diferentes produjeron estas cada vez originales configuraciones, no son por ello menos idénticos. Sobre todo, la efectuación del proceso ha revestido grados de radicalidad muy alejados. Ha tomado dos vías claramente divergentes: la vía del compromiso entre el mantenimiento de la estructura religiosa original y la integración de los contenidos nuevos, la vía de las religiones orientales y del pensamiento del ser como vacío; y, opuestamente, la vía extremista de la subjetivación de lo divino y de la división estructural de lo material y de lo espiritual, vía en su inicio ultramarginal, nacida, y

no por azar, en un minúsculo intersticio entre altas civilizaciones y destinada, no obstante, a transformar el mundo: el monoteísmo judío. Aquí nos hemos dedicado principalmente a la reconstrucción de esta última, de las condiciones de su temprana aparición hasta el despliegue de sus últimas consecuencias, de la mediación aportada por el cristianismo hasta la materialización de las virtualidades terrestres de autonomía que comporta la fe nueva; hasta la formación, en y gracias a la religión, de una sociedad sin necesidad ya de religión.

Algunas palabras todavía para hacer explícita la idea de historia que resulta de esta reconstrucción de las etapas y de las metamorfosis de lo religioso. Si tiene alguna originalidad es porque reúne dos perspectivas ordinariamente tenidas por inconciliables: la unidad del devenir humano y la existencia en su seno de discontinuidades radicales. Unidad no implica continuidad, como si los mismos imperativos y las mismas finalidades hubieran prevalecido siempre y por doquier. Discontinuidad no significa forzosamente pluralidad irreductible de momentos y de figuras encerrados cada cual en sí mismo, en su opaca originalidad y sin otra razón de ser que el imprevisible juego del mundo.

No hacemos de algunas de las formas fundamentales del establecimiento humano que distinguimos otros tantos «rostros del ser» rigurosamente azarosos e incomparables, cuyo eclipse y relevo se efectuarían por saltos absolutos sustraídos principalmente a cualquier concepción inteligible. De ninguna manera son contingentes: se mantienen en el interior de un círculo restringido de posibilidades, definido según la necesidad; responden a significados universales con los que es posible comunicar y simpatizar a distancia; se concibe la sumisión a lo inmóvil cuando se distingue el beneficio identitario que deriva de ellos y cuando se mide, frente a él, la contrapartida desposeedora del poder de cambio. Son equivalentes, desde el estricto punto de vista lógico, en el hecho de que las articulaciones y distribuciones de los términos básicos del ser-conjunto que realizan son formalmente traducibles unas por otras. Y, sin embargo, simultáneamente existen «sin un porqué». Se contienen unas a otras, pero ninguna necesidad interna ordena el paso de una a otra. Todas ellas obedecen a motivaciones capitales, todas ellas son ordenadas de la manera más coherente por opciones de sentido pleno, pero ningún encadenamiento determinista sabría dar cuenta de la instalación de esas maneras de ser en una más bien que en otra, como tampoco de su abandono. Nada impelía absolutamente a que la especie humana entrara en la historia por la puerta de la denega-

ción de su poder de historia; nada obligaba a que ella se sustrajera en parte a ella a través de la aparición del Estado y, una vez cumplido ese paso crucial, nada conducía obligatoriamente a que se inclinara en su totalidad de parte de la producción histórica querida y reflexionada; como nada prohíbe absolutamente que mañana retorne a la obediencia al pasado y a la sumisión a algo más alto que ella misma.

Esto no quiere decir que estas transiciones dependan de un trabajo de invención pura, del que habría que limitarse, salvo mutilarlo, a acoger el misterio. Podemos seguirlas muy bien e iluminar su cumplimiento. Damos dos ejemplos poco extendidos de tales tentativas de elucidación, a propósito del nacimiento del monoteísmo y de la bifurcación occidental hacia la separación de este mundo y del más allá. Veremos cómo es posible conducir una y otra de estas rupturas mayores a procesos históricos bastante inteligibles clásicamente en su desenvolvimiento, procesos cuya efectuación es simplemente *por esencia* indecidible. Reconstruirlos es necesariamente considerar que hubieran podido no tener lugar. Participan de una enigmática libertad, operativa en medio del devenir, a través de la cual los hombres disponen inconscientemente de ellos mismos y, especialmente, de la conciencia de sí mismos; libertad tanto más enigmática cuanto es administración de la coacción por excelencia: aquella que nos hace ser lo que somos. Si hay indeterminación en lo más profundo de la historia, su lugar está definido muy precisamente, y sólo es concebible desde el interior de su íntima asociación con lo determinado.

En virtud de la naturaleza del objeto que se esfuerza en alumbrar, esta exposición programática no puede apenas ser más que un híbrido, a mitad de camino entre la separación abstracta de la lógica de las grandes formas históricas y la toma en consideración un poco precisa de sus encarnaciones concretas. Intenta a la vez establecer un marco general de análisis e ilustrar, al menos con algunos puntos particularmente problemáticos, el beneficio de inteligibilidad que un método atento a la economía profunda del fenómeno religioso es susceptible de aportar. De ahí los inevitables desequilibrios y el carácter precario de la mezcla de ópticas: demasiado cerca aquí para una cuestión crucial y, en otra parte, demasiada atención a una cuestión mínima. De ahí también, tenemos interés en añadir, la arbitraria certidumbre de las referencias ordenadas no por un proyecto sistemático, sino por los constreñimientos del sondeo y del muestreo en el interior de una imposible apertura enciclopédica. Lo que en las páginas siguientes está mal que bien casado deberá en lo su-

cesivo ser disociado y proseguido en dos direcciones opuestas; por un lado, más abstracción globalizadora y, por otro lado, más aproximación al espesor complejo de los datos de la historia efectiva. Por una parte, la teoría pura de las condiciones de posibilidad del ser-sí-mismo y del ser-conjunto; por otra, la profunda investigación de algunos ejemplos privilegiados de la materialización y del trabajo de lo trascendental en lo empírico, ya se trate del giro de las Reformas en el seno del cristianismo occidental, de la matriz específica de las espiritualidades orientales o del sistema de las religiones y de la reflexión salvajes[1].

No temamos. No desconocemos los peligros de la empresa y las incertidumbres inherentes a semejante perspectiva caballera de la historia universal. No ignoramos del todo que las cosas son «más complicadas» de lo que las presentamos; comprendemos la desconfianza respecto al género «filosofía de la historia», hemos oído hablar de los daños de los «pensamientos de la totalidad». Los riesgos son asumidos a conciencia, sin otra coartada que la necesidad de comprender y con la firme convicción no solamente de que vale la pena correrlos, sino de que no es posible no hacerlo. Esto no significa ceder a las sirenas de la especulación, es más bien obedecer de manera crítica a una exigencia de sentido de la que son ingenuamente víctimas aquellos que se consideran libres de ella.

Ha llegado el momento de volver a examinar, primero, esas filosofías que pretendieron justamente librarnos de los espejismos de la historia, de las trampas de la razón y de las ilusiones de la totalidad y, después, la práctica presente de las ciencias humanas y de las aporías intelectuales en que las ha encerrado el modo en el que han respondido al ideal de un conocimiento positivo. En principio las inspiraciones eran antagonistas, pero los efectos han sido convergentes. El descrédito arrojado sobre las tentativas de orientación global en nombre de lo pequeño, de lo plural, o de los márgenes, fue a la par de la multiplicación de las especialidades y de la fragmentación burocrática de los saberes. Doble atolladero generador, bajo uno u otro de sus aspectos, de una vertiginosa pérdida de inteligibilidad. Pues no es nada difícil mostrar que en materia de «liberación» del pensamiento, las apologías de lo sin-fondo, de los arcanos fecundos

1. En otro lugar hemos ofrecido dos exposiciones más amplias de las visiones sobre la «religión primera» que aquí son presentadas de manera particularmente esquemática: «Politique et société: la leçon des sauvages»: *Textures* 10-11 (1975), pp. 57-86; 12-13 (1975), pp. 67-105; «La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion première»: *Libre* 2 (1977), pp. 5-43.

de la indeterminación, de la diferencia, de lo heterogéneo, y otras ideas vacías, dependen de una dogmática inversa de aquella de la que quieren librarnos, con el inconveniente añadido de una particular indigencia heurística. Es cierto, por otra parte, que una cierta clausura funcionarial y miope en la rutina de un campo definido cada vez más estrechamente sólo puede desembocar en una economía contraproductiva en la que la proliferación de los resultados está en proporción inversa a su interés, e incluso a su significación. No sería cuestión de volver sobre las exigencias de información y de prueba que las disciplinas nuevas del hombre en sociedad desarrollaron desde hace un siglo. Pero no es posible prescindir del tipo de cuestionamiento teórico y filosófico con el que han entendido y creído romper. Se trata de restablecer la relación, más allá de ellas y conservando lo que nos han enseñado en cuanto a métodos y contenidos, con la tradición «especulativa» y «totalizadora» en cuya interrupción en verdad fracasaron; la proscripción y el anatema (Durkheim y Freud) corresponden aquí a una falsa imagen; Montesquieu o Rousseau, Tocqueville o Marx, siguen diciéndonos más sobre la sociedad que toda la sociología junta. El confort del cultivo apacible de nuestro jardín en el marco de una división bien entendida del trabajo, en la que nuestra comprensión de conjunto de las cosas crecería regularmente por la suma de pequeñas aportaciones, nos está prohibido. Señalemos una experiencia banal: por el descentramiento respecto al objeto que les es familiar les viene la iluminación nueva, por referencia comparativa, por puesta en perspectiva amplia, cuando encerrarse en él hace presuponer como evidente aquello que habría que cuestionar. Conducida desde dentro, la más sabia historia del cristianismo podrá enseñarnos mil cosas indispensables de su tema y, sin embargo, no tenderá menos a escamotear lo esencial, a saber, su originalidad decisiva respecto a otras religiones. Hay que resolverse a ello: no sabríamos eludir sin mutilación la interpelación del horizonte más amplio, sus inquietudes y angustias. El problema es no engañarse sobre los límites constitutivos de la empresa y, a la vez, no fantasear con la posibilidad de sustraerse a ella; no desconocer los obstáculos de tal tentativa de donación de sentido general al devenir y no ser ingenuos sobre el presupuesto de sentido general que sostiene la certeza mejor establecida de la erudición, la más ascética (la proporcionada, por ejemplo, por el esquema omnipresente y, no obstante, discutible, lo hemos visto, del «desarrollo»); por no hablar de la tensión más trivial entre las necesidades y las posibilidades de la información. En otros términos, el problema es mantenerse dentro de las fronteras de una crítica de la razón histórica.

Pero ello nos bastaría aunque no tuviéramos por única justificación más que la experiencia de esos viejos libros que continúan iluminándonos tan poderosamente, cuando casi ya nada se mantiene, en términos de saber estricto, de la literalidad de sus enunciados. Esa experiencia atestigua la irreductible fecundidad de esta parte viva de la inteligencia de las cosas, de la que el sarcasmo escéptico y la conminación cientificista se han empeñado, en su bizarra conjugación, en apartarnos. ¿Es impensable volver a encontrarla aliada al escrúpulo erudito? Somos enanos que han olvidado subir a los hombros de gigantes. Si la altitud de sus proezas nos está prohibida, el socorro de su talla nos sigue siendo ofrecido.

Primera Parte

LAS METAMORFOSIS DE LO DIVINO

ORIGEN, SENTIDO Y DEVENIR DE LO RELIGIOSO

HISTORICIDAD DE LO RELIGIOSO

¿Existe algo así como una *función religiosa*, subdivisión de la *función simbólica*, que organice junto a la palabra y al utensilio nuestra relación con la realidad y que constituya al rodeo por lo invisible en eje de la acción humana? ¿Hay un vínculo consustancial entre dimensión religiosa y hecho social tal que la alteridad sagrada proporcione al grupo el medio de fundarse, o bien que exprese e instituya a la vez la superioridad esencial del ser-conjunto frente a sus componentes individuales? Así puede ser formulada, reducida a lo esencial, la cuestión de las relaciones entre religión y sociedad.

Plantear la cuestión, estas cuestiones, ¿no es de hecho responderlas? Así, admitimos en efecto comúnmente que existe una permanencia, una constancia, si no una invariabilidad de lo religioso en la historia, que obligan a referirlo a las condiciones mismas de existencia de una sociedad humana, como a continuación admitimos que se conciba su papel en la estructuración primordial del campo colectivo. Fenómeno original que encontramos tan lejos como podamos remontarnos en el tiempo de los hombres; fenómeno universal, del que no conocemos ninguna sociedad que haya escapado; fenómeno recurrente, del que podemos discernir su influencia, cerca de nosotros, hasta en los movimientos de inspiración fundamentalmente antirreligiosa, como las empresas totalitarias: ¿no parece atestiguar todo que estamos en presencia de una de esas últimas constricciones inherentes al ser-conjunto, siempre igual a sí misma, en última instancia, y cuya sola necesidad trataríamos de desprender de la proliferante y metamórfica diversidad de sus manifestaciones?

Si, pese a todo, quisimos tomar el camino de la interrogación allí donde la afirmación parece deber imponerse es porque creemos

llegada la hora de volver a poner en cuestión las tesis acreditadas y de reinterpretar los datos irrefutables que las sostienen. Sin duda, lo religioso ha sido hasta el presente, de manera muy aproximada, una constante de las sociedades humanas: a nuestro entender, la religión ha de ser comprendida también como un fenómeno *histórico*, es decir, definido por un comienzo y un fin, correspondiente a una edad precisa de la humanidad, a la que sucederá otra. Sin duda, por más que se sepa, la religión existe desde siempre y por doquier: en su organización no procede menos, como nos esforzaremos en mostrar, de una *institución* que de la coacción, de la elección que de la obligación. Sin duda, en fin, encontramos algo de los esquemas religiosos fundamentales en procesos sociales que creeríamos en las antípodas: ésta es la razón por la que la religión habrá sido el hábito multimilenario de una estructura antropológica más profunda que, una vez desechas las religiones, no deja de continuar actuando bajo otra vestimenta.

La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social consigo mismo, cuya descomposición, desde hace dos siglos, por relativa y parcial que sea, permite, sin embargo, entrever su economía general bajo la expresión particular que le ha prestado tan duraderamente cuerpo. Es una manera de institucionalizar *al hombre contra sí mismo*, es decir, la verdad de la organización del hombre en lo que comporta de más específico: esa postura de confrontación frente a lo que es, que le hace estructuralmente imposible alojarse allí y acomodarse a ello, que lo destina irresistiblemente a una no aceptación transformadora, ya se trate de la naturaleza, que no podría dejar como está; de sus semejantes, a los que aprehende bajo el signo potencial de su aniquilación; de la cultura en la que se inserta, a la que no puede sino cambiar, aunque no quiera; en fin, de su propia realidad íntima, que no es menos necesario negar o modificar. El rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento; ha visto reconocerse y arreglarse como rol su propia denegación; en particular, tratándose de la relación, que nos interesa enormemente, con el orden social instituido. Así, la fuerza fundamental de negación que define al hombre se expresó principalmente bajo la forma de rechazo de su propia influencia trasformadora en la organización de su mundo.

La esencia de lo religioso está toda en esta operación: el establecimiento de una relación de desposesión entre el universo de los

vivos-visibles y su fundamento. Es necesario todavía ver que esta deuda de sentido, que este rechazo religioso de sí mismo, tan fuertemente manifestados por la historia entera del hombre, sólo son formaciones secundarias, transcripciones sociales eficaces de una potencia dinámica subyacente a la que este modo singular de institución hace sitio al mismo tiempo que la neutraliza y desvía. Lo religioso es el principio de movilidad puesto al servicio de lo inmóvil; es el principio de transformación movilizado para garantizar la intangibilidad de las cosas; es la energía de lo negativo enteramente vuelta en beneficio de la aceptación y de la reconducción de la ley establecida. Todo el misterio de nuestra historia estriba en el hecho de que en la relación conflictiva consigo mismo el hombre haya comenzado por rechazar precisamente eso, esa verdad discordante de sí mismo, esa incertidumbre de su inserción en el mundo y de su fecunda inestabilidad de ser de movimiento. En este sentido, la religión es el enigma de nuestra entrada reculante en la historia.

I

LA RELIGIÓN PRIMERA O EL REINO DEL PASADO PURO

El rasgo más relevante de esta entrada a contrapelo, y el rasgo a partir del cual puede reconstruirse la historia de esa relación de rechazo de la historia, es que comienza por ser radical para enseguida relativizarse, abrirse y, en cierta medida, deshacerse. La idea de una evolución en lo religioso tiene una larga y venerable tradición; en general, está dirigida por la perspectiva de un progreso en la concepción de lo divino (de la que el monoteísmo constituiría su noción más elaborada) y en la diferenciación correlativa de la actividad religiosa en el seno del conjunto de las actividades colectivas, y en el marco de una complejidad social creciente. Como proponemos aquí, desde el momento en que hacemos de la relación con el fundamento social el centro de gravedad de lo religioso, nos vemos conducidos a invertir radicalmente la perspectiva: es en el punto de partida donde encontramos la religión más sistemática y completa; y las transformaciones posteriores, que creeríamos que corresponderían a una profundización, o a un avance, constituyen de hecho otras tantas etapas en el camino de un cuestionamiento de lo religioso. En el origen se da la desposesión radical, la alteridad integral del fundamento. Y en contra de lo que sugieren las apariencias, estas elaboraciones más recientes de la imagen de lo divino, que caminan en la dirección de un refuerzo del poder de lo completamente otro y, por tanto, estaríamos tentados a pensar, de la dependencia humana respecto al más allá, corresponden en realidad, para los agentes de aquí abajo, a una reducción de la alteridad del principio último del orden de su mundo. El camino que va desde las religiones primitivas hasta el cristianismo señala una reapropiación de la

fuente del sentido y del foco de la ley, que fue inicialmente rechazado y radicalmente puesto fuera del alcance de los actores humanos.

Es cierto que hay alguna dificultad para conciliar la idea de una elección instituyente con la idea de una regularidad sin interrupciones de la radicalidad, que parece haber presidido su adopción. Por todas partes, en las más diversas latitudes y sin una sola excepción, es en los vestigios de sociedades anteriores a la aparición del Estado donde estamos en condiciones de observar la misma doble afirmación, tan diversa en su expresión como monótona en su contenido último, de una desposesión radical de los hombres en cuanto a lo que determina su existencia y de una permanencia intangible del orden que los une. Para nada estamos en el terreno de lo que es. Nuestra manera de vivir, nuestras reglas, nuestros usos, aquello que sabemos, lo debemos a otros seres; son seres de naturaleza distinta a la nuestra, los ancestros, los héroes, los dioses, quienes los han establecido o instaurado. No hacemos otra cosa que seguirlos, imitarlos, o repetir lo que nos han enseñado. Todo lo que regula los trabajos y los días es esencialmente *recibido*; grandes obligaciones y gestos menudos, todo el armazón en que se mueve la práctica de los presentes-vivos procede de un pasado fundador, que el rito viene a reactivar permanentemente como fuente inagotable y a reafirmar en su sagrada alteridad. Semejante recurrencia uniforme de un dispositivo, por otra parte tan completo en su coherencia, tiende evidentemente a acreditar la intervención de un determinismo, a la vez original, universal y particularmente implacable. Es necesario que haya incluso algo más que una poderosa razón, que una imperiosa obligación —estamos tentados a pensar—, para que una actitud tan sistemática haya prevalecido unánimemente durante milenios por encima de la infinita fragmentación planetaria de las culturas y de los grupos. Sin duda, es éste uno de los puntos en que mejor se confirma la unidad de la especie humana y de su historia y, por tanto, es lógico pensarlo, en que debe mostrarse con más claridad la identidad de los factores susceptibles de modelar su curso.

Entre estos factores pensamos seguramente de inmediato en el muy débil desarrollo de los recursos técnicos y, en general, de los medios de control de la naturaleza; en este caso, la dependencia religiosa traduce, representándola, la inferioridad sentida ante esos poderes infinitamente diferentes del hombre. Aquello a lo que en el fondo se dirigen todas las objeciones es a poner de relieve la fuerte autonomía relativa de este sistema de actitudes y de pensamiento, a

la vista de los datos de la experiencia, con relación a su sustrato material y a su organización sistemática. Para comenzar, una constatación histórica: un cambio tan capital en los medios de producción y de subsistencia como la «revolución neolítica», una de las dos grandes transformaciones de la base material de las sociedades, pudo sobrevenir sin comportar sistemáticamente mutación cultural y religiosa alguna. La mayor parte de las sociedades primitivas o salvajes que conocemos son sociedades neolíticas en que la adopción de la agricultura, en particular, no ha llevado sustancialmente a una modificación en el sistema de las creencias. Mejor dicho, el acontecimiento fue traducido en el lenguaje de la desposesión y de la deuda; así, esa obra humana que es por excelencia la domesticación de las plantas deviene don de los dioses, aportación de un héroe de los tiempos originales, cuya lección no ha hecho desde entonces más que seguirse respetuosamente. Asimismo, esta independencia de la estructura, capaz de dictar su ley a los hechos más apropiados para sacudirla, es confirmada en otro registro por el análisis de los comportamientos económicos, ellos mismos dirigidos por normas de suficiencia y de estabilidad globales, en las antípodas de toda consideración de acumulación y de obtención de un excedente: por ejemplo, la ganancia en productividad, introducida por un utillaje superior, es compensada por una disminución del tiempo de trabajo. Suponiendo, pues, que tengamos en esta economía simbólica de la deuda con un pasado fundador el reflejo de una inferioridad mayor ante las fuerzas naturales, habría que dar cuenta todavía de su transposición bajo la forma de una toma de partido por la inmovilidad, la cual, en lugar de estimular el esfuerzo para superarla, tiende por el contrario a impedirlo, a perpetuar la vulnerabilidad presente. Y no son sólo, por otra parte, los grandes acontecimientos los que, de esta manera, son absorbidos, borrados, negados por un sistema de pensamiento que sólo quiere saber de lo originario y de lo inmutable: es, por decirlo así, la evidencia cotidiana del cambio, de la alteración de las cosas, de la acción transformadora, lo que sin buscarlo ejercen constantemente los individuos sobre sus relaciones sociales y sobre la cultura en la que se insertan, por no hablar de las adaptaciones que las circunstancias exteriores exigen. Es cierto que sólo existen sociedades dentro de la historia: no hay duda de que la repetición pura es rigurosamente imposible en el hombre. Hemos de añadir que las sociedades humanas se han dedicado en la mayor parte de su recorrido histórico a reprimir metódicamente este dato irrefutable, a encubrirlo, o a contenerlo, por lo demás eficazmente. Si eso no les ha impedido

cambiar continuamente, pese a tener sus agentes, las ha abocado, por el contrario, a un ritmo de cambio muy lento. La esencia primitiva del hecho religioso está toda ella dispuesta contra la historia. La religión en estado puro se recoge en esa división de los tiempos, que sitúa al presente en absoluta dependencia respecto al pasado mítico y que garantiza la inmutable fidelidad del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural, al mismo tiempo que firma la desposesión sin apelación de los actores humanos frente a lo que confiere materialidad y sentido a los hechos y gestos de su existencia. Co-presencia en el origen y disyunción del momento originario; conformidad exacta, constante, con lo que fue de una vez por todas fundado, y separación del fundamento: en la articulación de este conservadurismo radical tenemos a la vez la clave de la relación de la religión con la sociedad y el secreto de la naturaleza de lo religioso.

Sea cual sea la manera de considerarla, nos encontramos aquí ante una organización *a priori* del marco de pensamiento que no se deja referir a ningún determinismo exterior. Para comprender su razón de ser hay que tomar el camino del análisis interno. Sólo comprendemos su contenido cuando, en función de los efectos que induce, la miramos como la pieza central de un dispositivo de conjunto. Pues esta negación metódica y la reconducción conservadora de las cosas existentes que la acompaña se muestran, desde el momento en que las observamos, ricas en implicaciones cruciales. Por ejemplo, *políticas*: la separación rigurosa de los individuos del presente respecto al tiempo instaurador, la cual ordena de parte a parte su manera de hacer, es la firme garantía de que ninguno de ellos pueda pretender hablar en nombre de la norma sagrada; que pueda esgrimir relaciones privilegiadas con el fundamento divino para decretar su ley, o arrogarse el monopolio del principio del orden colectivo. La desposesión radical funciona como medio de una igualdad política última que, aunque no impida de ningún modo poner en juego las diferencias sociales de estatus o prestigio, prohíbe en cambio la escisión de un poder. A la vista de este orden integralmente recibido, que excluye ser tocado, no es posible ningún privilegio entre los vivos, situados todos en el mismo plano, y el papel de jefe se limita a celebrar la sabiduría de los ancestros, que quisieron que las cosas fueran así, y a recordar su inalterable y necesaria permanencia. Así, desde el punto de vista de la política contenida en la religión primitiva, cobra todo su sentido la noción introducida por Pierre Clastres

de *sociedad contra el Estado*[1]. Prestemos atención a la expresión: una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva. Por otra parte, se sobrentiende que lleva en sí misma, a título de virtualidad estructural, semejante escisión política y que esta virtualidad está en la raíz de la reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa que la neutraliza y la encubre. Aun cuando esta afirmación exigiría amplios desarrollos, la señalamos sólo a modo de respuesta a la objeción principal que suscita una interpretación en los términos de *elección contra*: su aparente finalismo. ¿De dónde puede venir, de qué presciencia, de qué facultad de anticipación, semejante partido negativo con respecto a algo que todavía no ha acontecido? El problema hemos de plantearlo seguramente de otro modo. No hay determinación en función de una perspectiva extrínseca y de una posible perspectiva hipotética; es en relación con un dato interno, con una articulación inicialmente presente, originaria, como se confunde con una de las condiciones de existencia de lo social. En el marco de una antropología fundamental hay que remontarse a las estructuras primeras que producen la sociedad para comprender la razón de ser y el punto de aplicación de un acto sociológico como el que consiste en conjurar la dominación política poniendo en juego contra ella la desposesión religiosa. En la medida en que el espacio social está previamente organizado, provisto de identidad, por una oposición interna que funda la universal potencialidad de la separación del poder, es posible una elección y un sentido a su realización; elección que no anula la polaridad poder-sociedad, como pone de manifiesto un análisis fino de las funciones atribuidas a esa jefatura confinada en la palabra y el prestigio, pero neutralizada gracias a la división respecto al pasado, absoluto y próximo a la vez, de los héroes instauradores. Lo relevante y enigmático sigue siendo todavía el partido de la autonegación, del inconsciente y sistemático rechazo a asumir las dimensiones constituyentes del hecho humano-social, al que parece que el hombre fue primitivamente destinado. Como si aquello por lo que el hombre llegó a ser hombre le hubiera sido tan inmediatamente insostenible que le fue imperativamente necesario contenerlo u ocultarlo.

El desplazamiento en toda regla de los fundamentos y de las causas del lado de lo *otro*, de los otros, de los orígenes, sólo respon-

1. P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974 (trad. cast., *La sociedad contra el Estado*, Monteávila, Caracas, 1981). [*N. del T.*]

de, en efecto, a la cuestión de la división política. Simultáneamente vale como respuesta a las cuestiones de estructura planteadas por la definición del vínculo interhumano, o por la posición para con la naturaleza. Sin duda no podemos examinar en los límites de la presente exposición cada una de estas articulaciones, ellas mismas constitutivas, habría que mostrarlo, del espacio humano-social, ni el detalle del modo como se organizan. Digamos, para ir rápido, que en todos los casos es semejante la neutralización de una relación estructuralmente definida en términos de oposición. Así pues, la disposición temporal, que sitúa lo actual en completa dependencia de lo original, no es separable de una disposición «espacial» que inscribe el mundo de los vivos en el seno del orden natural, sin solución de continuidad. En su forma radical la desposesión religiosa vale como inclusión cosmo-biológica, como integración carnal en los ciclos del cielo y en la permanencia organizada de los elementos y de las especies; es decir, neutralización *de facto* del antagonismo potencial alojado en la relación del hombre con la naturaleza, mediante la sustitución de una postura constituyente de confrontación por una postura simbólica de pertenencia. Algo en su organización —algo inherente a su herramienta, inherente a su lenguaje— desprende al hombre de la naturaleza. La religión, en su estado primero y puro, es la decisión de fundirse con ella, pero, por otra parte, no sin el despliegue de esa extraordinaria actividad ordenadora del pensamiento salvaje, tan bien puesta de relieve por Claude Lévi-Strauss[2], y en la que podemos reconocer cómo en el papel del jefe salvaje se encuentra la necesidad primordial del poder que, pese a todo, subsiste de ese cara a cara con el mundo domesticado o desarmado.

El traslado de las razones instauradoras a otro lugar significa, en definitiva, la neutralización del antagonismo radical de los seres inscrito en el lazo que los mantiene unidos. Disposición estrechamente correlativa de las precedentes: si asumimos que las modalidades habituales de la coexistencia están completamente predefinidas, excluimos igualmente que pueda alumbrarse una oposición entre actores sociales que implique al contenido y a las formas de la relación colectiva. A cualquier conflicto eventual entre individuos y grupos se le asignan por adelantado límites precisos, en cuanto a sus perspectivas y a sus envites. Algo que de paso permite, sin duda, distinguir la propiedad más general de lo religioso en su relación con lo social: quien dice religión significa, en última instancia, un

2. Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962 (trad. cast., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964). [*N. del T.*]

tipo bien determinado de sociedad constituida por la anterioridad y la superioridad del principio de orden colectivo sobre la voluntad de los individuos que reúne. Habremos reconocido el modelo de sociedad que Louis Dumont[3] llama «holista», en función del primado del todo sobre las partes que lo organizan, por oposición a nuestro propio modelo individualista, en el que la dispersión de los átomos independientes es considerada primera y en el que la organización del conjunto resulta, supuestamente, de la libre expresión de los ciudadanos reunidos en asamblea. El modelo holista corresponde exactamente, en la historia, al tiempo de las sociedades que podemos llamar religiosas, en función no tanto de las creencias de sus miembros, cuanto de su articulación efectiva en torno al primado de lo religioso, es decir, al prevalecer absoluto de un pasado fundador y de una tradición soberana, que preexisten a las preferencias personales y se les imponen irresistiblemente como ley general, o regla común válida para todos desde siempre. En otro sentido (volveremos sobre ello), la entrada en el tiempo individualista es, en lo más profundo, salida del tiempo de lo religioso; la *dependencia del conjunto* y la *deuda con lo otro* se deshacen de manera concertada. Volviendo a nuestro objeto inmediato, vemos cómo la lógica del orden recibido es, en su más elevado grado de rigor, susceptible de prevenir y detener cualquier desarrollo de una conflictividad intrasocial: de antemano, tácitamente, se supone que sobre lo esencial, sobre aquello que une a los semejantes, no podría haber confrontación. Ciertamente siempre puede ponerse en juego la vida, pero no ponerse en cuestión el principio mismo de la coexistencia. Si hay lugar para la guerra, no lo hay para la desgarradura del sentido. Éste es el aspecto negativo del dispositivo. El aspecto positivo, ahora del lado de la organización de las formas efectivas del estar juntos, que responde a ese imperativo de la neutralización del antagonismo estructural que vincula a los hombres, es la *regla de la reciprocidad*, la cual convendría especialmente desmontar. No hay nada en ella de la necesidad lógica del estado salvaje, de la relación social llevada a su expresión más elemental, en la constatación reglada de lo que hay de uno y de otro. Toda ella es institución y mecanismo activo en la economía general del rechazo de lo religioso. En efecto, habría que mostrar que por ella adquiere figura pura la anterioridad de la relación sobre la voluntad de los individuos puestos en relación y, por tanto, de la norma establecida

3. Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983 (trad. cast., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987). [*N. del T.*]

a partir de lo que en la organización del vínculo interhumano representa la posibilidad permanente del regreso al cero, de la redefinición en regla, del establecimiento nuevo de la relación sobre bases repensadas: el cara a cara radical del reconocimiento mutuo. En otros términos, ella es instauración de una relación social que *a priori* excluye poner en cuestión sus propias modalidades a partir de lo que estructuralmente confiere a la relación entre los hombres su forma de preguntar. En lo que ata constitutivamente al hombre con sus semejantes se da el fermento de una indeterminación generadora de conflictos. La ley de la reciprocidad es, tanto en la paz del intercambio consentido como en el desencadenamiento que restituye la venganza, lo incuestionablemente religioso del fundamento formado de relación social; es el prevalecer unánime, asegurado en acto, de las razones últimas contra lo que compromete a unos individuos con otros, libre deliberación o mortal oposición.

Así, desde cualquier parte, nos vemos conducidos a la decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la que reside la esencia primordial de lo religioso. Lo que da sentido a la existencia, lo que dirige nuestros gestos, lo que sostiene nuestras costumbres, no proviene de nosotros, sino de *antes*, y no de hombres como nosotros, sino de seres de otra naturaleza, cuya diferencia y cuyo carácter sagrado consisten, sobre todo, en que fueron creadores, mientras que desde entonces sólo ha habido seguidores; no hay nada en lo que es que no tuviera fijados su lugar y su destino en estos tiempos de adviento a los que ha sucedido nuestro tiempo de repetición; y, consecuentemente, nada en lo establecido que no esté llamado a ser reconducido a través del relevo sucesivo de las generaciones. En resumen, *el afuera como fuente y lo inmutable como regla*: éste es verdaderamente el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno histórico. No más que un cuerpo de representaciones y de convicciones: a través de la más larga duración de las sociedades humanas, el corazón de la organización colectiva, los discursos, las creencias y prácticas rituales, sólo liberan la espuma visible de una articulación global del cuerpo social en términos religiosos, dirigen tanto su forma política y su disposición en el seno de la naturaleza como el modo de las relaciones entre sus agentes. Conjunto de actitudes y sistema de pensamiento, hasta tal punto coherentes y arraigados, que pudieron atravesar el tiempo hasta casi nuestros días, a pesar de la ruina del tipo de organización social que le corresponde plenamente, y a pesar de las subversiones políticas, de las revoluciones materiales, de las trans-

formaciones espirituales y culturales. Algo de este sentido pagano de la desposesión de costumbres habrá sobrevivido innegablemente, al menos hasta fines del siglo pasado, en nuestras sociedades campesinas, y en medio de un mundo globalizado sin nada en común con su terruño natal. Como si la historia, la aparición de los Estados, las mutaciones económicas, los surgimientos religiosos, se hubiera hecho desde lo alto, por encima de este nivel primordial, para sólo ganar y absorber muy lentamente en su proceso de invención el último resto de elección originaria, deshecho desde mucho tiempo atrás y, sin embargo, invenciblemente persistente.

Realmente hay que hablar de una *elección* para nombrar adecuadamente el contenido de esta operación instituyente, que desactiva de un golpe todos los factores de inestabilidad, o de tensión dinámica, en beneficio de la esencial *unidad* del grupo, de la *intangibilidad* de su regla y de la *exterioridad* de su fundamento. En el fondo se reduce a una manera de asumir las estructuras primeras a través de las cuales adviene lo social como tal; manera que tiene la muy relevante particularidad de tomar las vías de la negación sistemática y de la ocultación en regla. Oposición con relación a un rol de poder, desubicación antagonista frente al mundo, separación en la copertenencia: las dimensiones constitutivas están siempre ahí, subyacentes, e incluso simplemente recogidas y arregladas funcionan de tal manera que se las vacía de efectos y se las impide manifestarse materialmente. La energía del movimiento está enteramente puesta al servicio de la conservación y del asentimiento inquebrantable a lo que existe. El enigma más profundo de la historia humana es ese acto de partida que decidió, por una inmensidad de tiempo, la organización de las sociedades en términos de rechazo y de conjura de sí mismas. Acto inconsciente cuya realización exigiría, para ser comprendida, que se iluminara el misterio de la forma sujeto sin sujeto de lo colectivo. Acto libre en el sentido de que inútilmente se lo intentaría referir a un determinismo exterior —lo que de ningún modo quiere decir acto arbitrario o gratuito— y en el que, por un lado, entrevemos lo que en el destino del hombre es susceptible de anclar el sentimiento de dependencia irremediable respecto a lo otro; y, por otro lado, los beneficios resultantes de esta decisión por lo inmóvil y la desposesión. El acto tiene sentido, lo distinguimos inmediatamente al referirlo a los indicadores mayores de la economía psíquica. Pero esto no decide, sin embargo, sobre sus razones. Indica, con bastante verosimilitud, la vía por la que se llegará a explicarlas. Sin duda, es en la operación misma de la antropogénesis, y en ninguna otra parte, donde yace esencialmente el secreto de esta

conjura inaugural de sí. Al elucidar a fondo los procesos que, ligándolo a los otros, dieron al hombre a sí mismo, que establecieron el vínculo social, al mismo tiempo que la división consciente, haremos más inteligible la universal disposición negadora que inicialmente acogió a estas estructuras instauradoras. En lo que hace ser están las razones de no dejarlo de ningún modo ser. Todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo, es aprehendido aquí en su expresión histórica mayor.

Desde el estricto punto de vista del análisis del fenómeno religioso, y de la reconstrucción de sus etapas significativas, la lección de las sociedades salvajes es, en todo caso, clara: hay que juzgar el contenido de las ideas religiosas en función de su *punto de aplicación* y no en función de su grado aparente de coherencia interna en la elaboración u organización. La tendencia natural consiste en leer la historia de las creencias, dentro de una historia general de la creencia, desde el ángulo del progreso en la racionalización de los dogmas y de la profundización de las nociones de lo divino. Esta tendencia corresponde a datos indiscutibles, pero así oculta completamente la verdadera naturaleza de la evolución observable y de lo que ésta pone en juego. Comenzando por el carácter total y radical que revisten de hecho las religiones primitivas, pese a la fluidez del discurso mítico y a las tenues imágenes de la divinidad que transmiten. Tal carácter sólo se explica una vez repuestas las prácticas y las representaciones en el dispositivo social, cuya piedra angular ellas parecen formar, y comprendidas en función de las finalidades a las que sirven. No hay ninguna traza en ellas de una forma bruta, espontánea, de la inteligencia, o de un entendimiento elemental de las cosas; en una palabra, de un estado primitivo de desarrollo. Están sistemáticamente determinadas en su contenido, como en sus modalidades, por el imperativo de alteridad de la ley instituyente que ordena la economía de la indivisión social. A la vista de esta necesidad central, la articulación del sistema religioso se desvela en su rigor de conjunto y en el detalle de sus rasgos. Esto mismo sucede con la preponderancia absoluta del pasado mítico. Para comprender exactamente su sentido hay que observar que ella, y sólo ella, es el medio de establecer un corte verdaderamente tajante y sin apelación entre lo instituyente y lo instituido, el único recurso eficaz para fundar un orden integralmente recibido, enteramente sustraído a la influencia de los hombres. Con la contrapartida paradójica de que la distancia, en virtud de su misma extremidad, se convierte en proximidad; la ausencia en presencia; la división en fusión; y que el otro tiempo, el momento

sagrado de los orígenes, vuelve regularmente en el rito que restaura y que hace advenir de nuevo el mundo de los presentes-vivos que, sin embargo, ya ha advenido de una vez por todas. Esta vuelta y retorno permanente a lo inaugural es, una vez más, función del alejamiento radical que nos separa de él. Por otra parte, no hay creación alguna, esto es, origen alguno, en el sentido de un acontecimiento único y global, imputable a la voluntad soberana de un sujeto o de un grupo de sujetos: los comienzos, los acontecimientos, los avatares del mundo y de las criaturas que lo pueblan, las instauraciones parciales y sucesivas, son vistos como accidentales y referibles mucho más a la acción de los ancestros heroicos que a la decisión de los dioses, por cuya mediación comunicaríamos con ellos desde el presente y tendríamos influencia sobre la intención creadora responsable de las cosas tal como son. Cuanto más grandes sean los dioses, más considerable será su poder, más se los hará sostener directamente la invención del mundo y más tendrán los hombres, por su lado, acceso a la necesidad razonable del origen. Es la paradoja fundamental de la historia de las religiones: el aumento de poder de los dioses, al que no sería absurdo reducirla, no se ha hecho en detrimento de los hombres, acentuando su sujeción, sino en su provecho. Ese aumento ha sido el instrumento mismo de la ocultación de la razón que los causa. La pálida figura de las divinidades que pueblan los panteones salvajes, para hablar con propiedad, nada instauradoras y de ningún modo dueñas del curso del mundo en que se inscriben, corresponde a la desposesión de los vivos y es función de la cesura que los separa del tiempo original y, consecuentemente, de los motivos de la ley imperante: no hay otro modo de relación con la operación instituyente que su retorno ritual y su repetición de manera idéntica. En términos generales, habría que mostrar, prolongando el presente análisis, cómo las modalidades específicamente *contra-subjetivas* del pensamiento mítico, su maridaje de lo abstracto y de lo concreto, sus vueltas a empezar sin fin, su trayectoria plural, desplegada, inabarcable, proceden de esta misma lógica de la sustracción. Una vez más, en semejante manera de pensar no hay otra cosa que contenidos instituidos, en las antípodas de cualquier funcionamiento natural o salvaje del espíritu: la conciliación de la exigencia, en efecto, quizá «natural», de la inteligibilidad de la totalidad de las cosas con el imperativo, también él social y religioso, de preservación de un orden integralmente *recibido*; es decir, que excluye en su principio cualquier unión *actual* bajo una suprema inteligencia con forma subjetiva, sea cual sea el modo de concebirla. Un pensamiento, pues, que, a diferencia del nuestro, tiene como objeti-

vo producir una inteligibilidad del mundo no bajo la óptica de su control global (desde el punto de vista del sujeto divino, o desde el punto de vista del sujeto humano), sino a la inversa, con el fin de establecer (o de suponer en su base) la ausencia *en el presente*, como en el inicio y en el futuro, de una unicidad rectora que presida la marcha general de las cosas.

Es inútil insistir en el hecho de que estas consideraciones sumarias no pretenden agotar el tema, sino justamente esbozar las grandes líneas de lo que podría ser su tratamiento. Sin embargo, hay todavía, en función de las comparaciones a que nos autorizan, que mencionar brevemente dos rasgos: el primero afecta a la forma que, en semejante sistema, es susceptible de revestir el comercio con lo invisible; y el segundo, a la manera en que es administrada y vivida la regla recibida.

En el chamanismo encontramos un importante indicador de la manera como se articulan realidades manifiestas y fuerzas ocultas, recursos visibles y poderes invisibles, en las religiones primitivas. Estamos ante especialistas iniciáticos de la comunicación con el mundo de los espíritus y de la manipulación de sus representantes, quienes, a pesar de su prestigio, a veces considerable, y de los temores que pueden suscitar, siguen en el seno de sus sociedades rigurosamente alineados bajo la suerte común. Y esto porque lo visible y lo invisible forman de hecho un solo mundo, en cuyo interior se mezclan estrechamente, y porque pasar momentáneamente más allá de las apariencias mediante disposiciones y entrenamiento apropiado no significa separarse de sus semejantes, adquiriendo una naturaleza diferente por el hecho de esta participación en el otro mundo. El chamán sigue siendo un *manipulador* dotado de una facultad privilegiada de desplazarse entre los vivos y los muertos, entre las almas y los poderes mágicos; no es de ninguna manera, ni de cerca ni de lejos, un *encarnador* en cuya persona se unirían, a título permanente, el universo de los hombres y la esfera de los otros, que lo causa y regula. Dicho de otro modo, el chamán es testigo de que si *en el presente*, dentro de este sistema, hay un viaje posible al otro lado de la realidad sensible, no hay, por el contrario, ningún pasaje concebible del otro lado del *pasado* fundador y de la ley instauradora, cuyo ciclo ritual está ahí para asegurar la perpetuación impersonal. A la vista de este corte fundamental, todos, jefe y chamán incluidos, se encuentran a fin de cuentas en igualdad.

Esto quiere decir que en semejante marco la regla de vida se confunde pura y simplemente con la ley del grupo, que a su vez es

en principio inmanente a la práctica colectiva. No hay separación institucionalizable entre la norma y el ser. No ha lugar para una moral que defina aparte la manera buena de comportarse, como tampoco lo hay para un imperativo social que se trataría de hacer prevalecer contra la tendencia espontánea de los agentes. La adhesión a lo que es y la supuesta esencial conformidad de la experiencia colectiva con su ley ancestral: tales son las dos grandes características culturales, inherentes a la religión primitiva, que toda la evolución religiosa ulterior, en cierto modo, pondrá en cuestión.

II

EL ESTADO, TRANSFORMADOR SACRO

A través de este trazado deliberadamente esquemático no hemos tratado otra cosa que destacar la coherencia de las disposiciones que autorizan a hablar, más allá de la simple cronología, de una *religión primera*. Si es decisivo, pues, partir de la organización religiosa de los pueblos salvajes es porque contiene la clave de la historia completa de las relaciones entre religión y sociedad. En su radicalidad permite poner en perspectiva lo que acostumbramos a llamar las «grandes religiones», de tal manera que obliga a reconsiderar seriamente el significado que se les presta. Sobre la fe en el enriquecimiento simbólico y en la profundidad especulativa de que testimonian se ha juzgado ordinariamente que representaban el verdadero comienzo de una historia religiosa, que va hacia un siempre mayor refinamiento en la representación de lo divino, mientras que el paganismo difuso de los primitivos testimonia útilmente algo de la universalidad del sentimiento religioso, pero sólo entrega un estado embrionario o indiferenciado. Completa ilusión de perspectiva, ésta, proporcional a un desconocimiento no menos completo del papel que desempeña este temprano entendimiento religioso de las cosas en las sociedades anteriores al Estado y de los factores que la modelan. Sin duda, las mitologías de las primeras grandes formaciones despóticas parecen sensiblemente mejor fijadas, más organizadas, más penetradas quizá de un sentido propiamente espiritual, que las producciones cambiantes y arraigadas en lo sensible del pensamiento salvaje; y *a fortiori*, más cerca de nosotros, las primeras elaboraciones metafísicas de las religiones de la trascendencia que surgieron a mediados del milenio anterior a nuestra era. Esto

no impide que entre salvajes, bárbaros y civilizados, los más profundamente, rigurosamente, religiosos no son los que las apariencias designan. Estos desarrollos mayores en el orden teológico y cultural, que observamos en el seno de las altas culturas, representan en realidad, bajo el aspecto teórico de afirmación de la persona y del poder de los dioses, otras tantas etapas en el camino de una *reducción práctica de la alteridad del fundamento*, tal como se encuentra, por así decir, realizada en las sociedades primitivas. Si tenemos en cuenta que en el centro del hecho religioso se da la tesis en acto de que lo que causa y justifica la esfera visible en que los hombres evolucionan está en el exterior de esta esfera, entonces es obligado admitir que es entre los salvajes donde tiene su expresión más acabada, su traducción y su aplicación más exhaustivas. Referida a esta desposesión primordial, descubrimos que lo que sigue ha de ser leído en términos de reapropiación. Al hilo de lo que estamos habituados a tener por profundizaciones sucesivas de la experiencia y de la concepción de lo *Otro,* a lo que de hecho asistimos es a una recuperación progresiva de lo que fue, al inicio, absolutamente sustraído. Los dioses se alejan, este mundo se escinde del otro mundo, que lo determina y lo comprende, pero al mismo tiempo lo incuestionable instituido entra cada vez más en lo cuestionable, así como se afirma la influencia de los hombres sobre la organización de su propio universo. La acentuación de la diferencia divina se presenta aparejada con la ampliación del poder de los hombres sobre ellos mismos y sobre el orden al que obedecen. Cuanto más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas. Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión.

No es que tratemos lo más mínimo con un proceso unívoco y lineal. Muy al contrario. Progresiones y regresiones se mezclan estrechamente sobre un fondo de extraordinaria resistencia de la reverencia original por lo inmutable establecido, y con recursos en materia de estabilización duradera, que no evocan precisamente la marcha de una necesidad histórica cualquiera. Cierto es que a través de algunas grandes rupturas, que componen a su manera una serie orientada, todo sucede como si la razón del destino humano, la ley y la forma del ser-conjunto, devinieran el objeto de un cuestionamiento de hecho no tanto en la cabeza de los actores, cuanto en el seno del dispositivo social mismo y de su dinámica, como si lo excluido por excelencia de la práctica colectiva, el cuestionamiento

del principio instituyente, se convirtiera poco a poco en el centro. No perseguiremos aquí reconstituir y seguir esta evolución en su conjunto[1]. Nos concentraremos sobre tres discontinuidades consideradas particularmente decisivas: la que corresponde a la emergencia del Estado; la constituida por la aparición de una divinidad ultramundana y de un rechazo religioso de este mundo en el curso de lo que se ha convenido en llamar, después de Karl Jaspers, la «época axial»; y la representada, en fin, por el movimiento interno del cristianismo occidental. Tres metamorfosis cruciales de lo *Otro* religioso. Tres desplazamientos de amplitud fundamental del *punto de aplicación* de lo invisible en el seno de lo visible. Tres reformulaciones de la deuda de los hombres para con lo que los supera, en las que cada vez se ha puesto en juego, con completo desconocimiento de causa, una avanzada determinante en dirección al encubrimiento de ellos mismos.

Entre estas diferentes rupturas la más importante, por lo demás, es sin duda la primera. El nacimiento del Estado es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva: las hace entrar precisamente *en la historia*, si por esto entendemos no que las hace pasar de la inmovilidad al movimiento, sino que modifica de parte a parte su relación de hecho con el cambio y, consecuentemente, su ritmo real de cambio. Al principio no hay nada de fundamentalmente transformado: se permanece en una economía religiosa de la deuda, de la intangibilidad de las cosas establecidas y, por tanto, en una disposición teórica contra la historia. Pero sea lo que sea de las actitudes y de las creencias de los agentes, de lo que piensen hacer y deseen, están destinados desde ahora, *en la práctica*, en virtud de la articulación misma de la relación social, a cuestionar lo bien fundado de la organización colectiva hasta su fundamento sagrado. Pueden querer lo inmóvil, pero tendrán y no cesarán de suscitar el movimiento. Es cierto que es así como, en ciertos aspectos, ha ocurrido siempre. Por riguroso que haya sido el conservadurismo de las sociedades salvajes, no les impidió cambiar continuamente; tampoco refrenó totalmente el espíritu de invención de sus miembros; como prueba, los logros inmensos del Neolítico. La novedad, en su caso, no es que haya una inexorable alteración, pese a los esfuerzos por salvaguar-

1. Para una presentación cómoda de la problemática clásica cf. R. N. Bellah, «Religious Evolution», en Íd., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper and Row, New York, 1970, pp. 20-50.

dar y perpetuar lo idéntico; es que allí donde intervenían mecanismos de neutralización tendentes a poner el marco social al abrigo de las relaciones entre individuos y grupos, el advenimiento de la dominación política establece, al contrario, objetivamente, en el corazón del proceso colectivo, la confrontación sobre el sentido y la legitimidad del conjunto. No es sólo, pues, que conlleve o segregue mayor inestabilidad y transformaciones efectivas; es que remodela las relaciones, tanto intrasociales como intersociales, de tal manera que en su juego de fuerzas más material tienden a implicar y a sacudir lo incuestionable instituido que mantiene a los seres juntos. De ahí el prodigioso efecto de puesta en movimiento de este surgimiento de la división política, muy cercano a la escala de lo que podemos adivinar de la aventura humana en su conjunto, casi cinco mil años, en comparación con las verosímiles decenas de millares del mundo ordenado con vistas a la estricta reconducción de las cosas a lo idéntico y a la indivisión colectiva. Como si se hubiera puesto en marcha una irresistible deriva que enfrenta en adelante, permanentemente, la acción de los hombres con lo que sus creencias continúan declarando fuera de alcance, y que en su nuevo marco de existencia los determina, a pesar de ellos, a volver a cuestionar el vínculo definido desde fuera. Dado el primer paso, ya no habrá nunca reposo.

Con la aparición del Estado, lo Otro religioso vuelve a entrar en la esfera humana. Conservando por completo, naturalmente, su exterioridad respecto a ella, allí penetra y se materializa. En resumen, la ruptura religiosa entre los hombres y sus orígenes se daba antaño de manera que previniera el surgimiento de una división entre ellos. Con la emergencia de un aparato de dominación pasa entre ellos, por medio, y separa a unos de otros. Dominadores y dominados, los que están del lado de los dioses y los que no lo están. Las versiones del fenómeno son múltiples: desde el déspota dios-viviente en el que lo Otro del que dependen los hombres toma decididamente figura humana, hasta el templo en que el dios en persona se hace presente, sin encarnación humana propiamente dicha, pero con servidores y portavoces. En todos los casos, de una forma u otra, y ése es el nuevo rasgo —el capital—, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano. Investidura de un lugar, de una institución, o de una individualidad, lo esencial es que desde ahora habrá en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante de la otra parte instituyente; y habrá hombres absolutamente diferentes de sus semejantes, en la medida en que participan, directa o indirectamente, del invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia co-

lectiva. Los hay que hablan y ordenan en nombre de los dioses; que tienen el control de los ritos en que renace el sentido original de las cosas, y en cuya carne se toca literalmente el principio superior que ordena el mundo. Pero de golpe, contrapartida decisiva, a través de esta presencia coercitiva, de esta implicación con forma de poder en el seno de los asuntos humanos, los mismos dioses, cogidos como están en los avatares del dispositivo que teóricamente ellos inspiran o determinan, son de alguna manera puestos al alcance y convertidos, en la práctica, en socialmente discutibles. Helos inexorablemente dependientes de lo que supuestamente depende de ellos, es decir, de la marcha de un sistema intrínsecamente destinado al movimiento, mientras que a ellos mismos se los considera garantes de su intangibilidad.

Pues el advenimiento de la escisión política es también la introducción de la necesidad del devenir, el establecimiento de una coacción dinámica, de un principio de cambio en el corazón de la práctica colectiva, en todos sus planos, tanto material y espiritual, como simbólica. Y no solamente en razón de las tensiones inherentes al ejercicio de la dominación, sino, asimismo, en función del imperativo estructural que determina a cualquier poder separado a comportarse efectivamente, por profundamente conservadoras que sean sus perspectivas, como agente de transformación social. *Imponer* un orden, aunque fuese en nombre de su intangible legitimidad, es de hecho, por muy sorda o subrepticiamente que lo sea, *cambiarlo*, tanto desde el punto de vista de los que lo sufren como desde el de quienes lo aplican. Esto significa hacerlo pasar insensiblemente del registro del orden *recibido* al del orden *querido*, con muy considerables incidencias en la representación de sus autores y de sus fundamentos. Las reflexiones anteriores conciernen a las nuevas relaciones creadas en el interior de la sociedad. Pero es por el lado de las relaciones con el exterior como el potencial de transformación está más cargado de consecuencias. En efecto, la dominación conlleva la perspectiva de su extensión: desde el instante en que hay separación de la instancia del poder, se da el horizonte de una ampliación de la esfera que regenta, afirmándose su distancia y su poder respecto a sus súbditos, a través de la dilatación de su zona de influencia. Dicho de otro modo, con el Estado adviene la perspectiva imperial de una dominación conquistadora del mundo. Podemos adivinar precisamente los cambios radicales que conlleva en cuanto a la representación del lugar de los hombres en el mundo. El sistema completo de adhesión de cada comunidad a su bien fundado orden absoluto, que todavía deriva directamente de la calificación de éste como orden

recibido, es golpeado hasta sus fundamentos por la irrupción del universalismo imperial y por la violenta pérdida de centro que de él resulta. Sin duda la guerra de expansión debe ser tenida a este respecto por una de las más grandes fuerzas espirituales e intelectuales que hayan operado en la historia. Así, por doquier, el dispositivo social articulado por la división política parece no poder funcionar sin remover oscuramente, o poner en cuestión, los fundamentos inmutables y sagrados que supuestamente le dictan su ley. El poder de unos cuantos en nombre de los dioses es el comienzo, ¡oh cuán tímido y disimulado, pero irreversible!, de un poder de todos sobre los decretos de los dioses; inicio tan indiscernible como cierto de una intervención colectiva sobre el orden declarado exento de intervención. Con el Estado entramos en la era de la contradicción entre la estructura social y la esencia de lo religioso. Instrumento decisivo de la captura de los dioses en las redes de la historia, la dominación política habrá sido la invisible palanca que nos hizo bascular fuera de la determinación religiosa.

Esquematizando hasta el extremo podríamos describir la situación, en el plano de los contenidos, como el resultado eminentemente variable de una interacción y de un compromiso entre el mantenimiento de la estructura fundamental de las religiones primitivas y el trabajo de tres grandes factores de transformación que dependen, uno, del elemento jerárquico; otro, de la relación de poder; el último, de la dinámica de la conquista.

1. JERARQUÍA

En lo esencial, efectivamente, el marco y el modo de representación de la dependencia respecto a lo otro del hombre permanecen idénticos, en particular respecto al punto nodal de la manera de concebir el ajuste de los órdenes de realidad: naturaleza y sobrenaturaleza, diversidad visible y pluralidad invisible, siguen respondiéndose e interpenetrándose en el seno de una sola y misma totalidad cosmobiológica, ligada por una red apretada de diferencias y de correspondencias, que el mito recorre y vivifica. Primer nuevo gran dato que tiende, sin embargo, a modificar en profundidad la relación respecto a los poderes sobrenaturales: la articulación en términos de jerarquía, tanto de los hombres entre sí, como de los hombres con sus dioses; articulaciones que van indisolublemente a la par. No nos cuesta esfuerzo aprehender sus manifestaciones exteriores: comien-

za entonces la era del culto propiamente dicho, del culto, en buena y debida forma, de la adoración reglada. Pero lo que hay de subterráneamente decisivo en el cambio no se libera en la experiencia vivida y en lo que pensara descifrarse en ella, desde una perspectiva continuista, de sentimiento más intenso de la diferencia de dioses, por otra parte, mejor identificados. Lo importante es la desestabilización definitiva de la relación entre lo invisible instituyente y la norma instituida que deriva estructuralmente del remodelado general de las relaciones sociales, precisamente en función de la materialización en la esfera humana de ese otro fundador.

Pues la jerarquía es eso, la incorporación de la alteridad del fundamento en la sustancia misma del lazo social y su difusión o refracción tangibles a todos los niveles. Desde este punto de vista no corresponde verdaderamente a una creación. Pertenece a la refundación y distribución de la dimensión religiosa por excelencia, a saber, la autoridad y la superioridad absolutas del orden colectivo establecido sobre la voluntad de los individuos particulares. El fenómeno nuevo consiste en que esta dimensión, que en el mundo salvaje separaba y unía en el mismo movimiento a la comunidad de los vivos y al pueblo originario[2], deviene en el universo de la división política lo que a la vez distingue y suelda carnalmente a los hombres entre sí, la trama sensible y la apuesta inmediata de la ligazón de unos hombres con otros. En la relación de inferior a superior se trata del encuentro o de la comunicación del individuo con la ley que le precede y que le asigna por adelantado su papel para con sus semejantes; con este *otro* principio del que procede el *mismo* que desde siempre tiene juntos a los hombres. En esta diferencia que une —la esencia misma de la articulación jerárquica— tenemos un eco y un sustituto de la exterioridad que asegura la exacta y completa conformidad del conjunto humano con su principio instituyente. Dicho de otro modo, la jerarquía es la repetición, a todos los niveles de la relación social, de la relación seminal entre la sociedad y su fundamento en función de la intersección central de lo visible y de lo invisible que determina propiamente el lugar del poder. Por mediación de lo otro sagrado, encarnado o presentado así en lo otro del poder, en la cima de la pirámide de los vivos-visibles, la potencia

2. Por lo demás, no sin encarnarse de manera impersonal en forma de irrefragables marcas iniciáticas que recuerdan en la carne de cada cual la ineludible sumisión a la ley de los ancestros y del todo. Cf. P. Clastres, «De la torture dans les sociétés primitives», en Íd., *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974 [trad. cast., *La sociedad contra el Estado*, Monteávila, Caracas, 1981].

instauradora se trasfunde materialmente, por decirlo así, a su esfera de aplicación y desde ahí, de nivel en nivel, la penetra y la irriga hasta el último puesto de los seres.

De hecho la jerarquía funciona como medio de asegurar esta misma conjunción del cuerpo social con su razón de ser, su causa y su norma, cuya producción y preservación en el mundo anterior al Estado correspondían exclusivamente a la acción ritual, en particular aquella que gira en torno a la iniciación, al marcaje, a la identidad. Salvo que, por funcionalmente equivalentes que sean estos dos medios, la sustitución de uno por otro no es indiferente: implica un cambio esencial en la disposición mutua de los términos que se trata de unir. Disyunción radical respecto al tiempo fundador y conjunción plena y entera con la herencia de los orígenes se equilibran exactamente en el seno de la organización primitiva. La separación rigurosa del principio instituyente es aquello mismo que garantiza la igual conformidad de la existencia colectiva con sus razones primordiales. Imbricación sin falla del presente y el pasado, reconducción circular de lo visible a lo invisible, del ente a la ausencia, de lo absolutamente familiar a lo absolutamente escondido: el ajuste de los dos órdenes de realidad es hasta tal punto íntimo e incuestionable que no tiene ya justamente verdadero sentido distinguir los dos órdenes como provistos cada uno de una consistencia autónoma. Son el uno para y por el otro, de una sola pieza. Contrariamente, desde el instante en que se cruzan lo visible y lo invisible, la presencia de lo invisible divino en el seno de lo visible, surge y se abre un problema en cuanto a la articulación entre esta presencia sacra y la ausencia de la que emana, en lo sucesivo imposible de volver a cerrar. O más exactamente, en función del hiato que hace patente, irrecusable, la encarnación de lo que es en otro lugar en el aquí, la relación entre visible e invisible toma en acto forma de problema, y problema sensible en todo el dispositivo jerárquico. La división de la realidad se impone como cuestión, y mucho antes de llegar a los espíritus, a partir de su inscripción en la economía general de la adecuación de lo social con su fundamento. El esfuerzo de identidad con lo otro instaurador, a través de la estrecha unión del poder y de la cadena de superioridades ligadas a él, hace resaltar o sobresalir invenciblemente su diferencia última, su exceso en relación con lo que de él se materializa. Y cuanto más se hace sentir entre los hombres la presencia de lo que es más alto que el hombre, más irreversiblemente se evoca su ausencia. De esa manera emerge, engendrado por el juego interno de la estructura social, el espacio potencial de una teología, es decir, de una especulación sobre lo ausente, sobre lo que se define

por escapar tanto a la asignación mítica como al acuerdo humano. En el despliegue del orden estático se da, en ciernes, la ruptura de la unidad cósmica, la escisión de un aquí y de un más allá, la oposición de este mundo y de otro mundo. La materialización de lo otro en un poder separado comporta, al menos virtualmente, su metamorfosis: contiene razones para hacer pensable su trascendencia; y el asunto, una vez más, no es socialmente de consecuencia menor, pues es en toda la extensión de los vínculos del hombre con el hombre y en lo más íntimo de sus modalidades donde se refracta ese nudo primordial del en-otro-lugar y del aquí. Y división entre el orden visible y el invisible, veremos, quiere decir mucho en cuanto a la relación de sujeción. Desajuste de un aquí y de un más allá hasta entonces de una sola pieza, ésa será una decisiva transformación de las formas de la subordinación y de la adhesión de los individuos a la colectividad. Volveremos sobre este asunto. Limitémonos por ahora a subrayar esa eficacia espiritual inherente a la acción del Estado por el solo hecho de su existencia, e independientemente de lo que pueda pasar por la cabeza tanto de los que la conducen como de los que la sufren. Desvela oscuramente, produce transformación simbólica, antes y más acá de cualquier concepción, produce lo concebible, debiendo las revoluciones inmediatas hacer explícitas las significaciones generadas ya por el proceso social y ocultas en su efectuación.

2. DOMINACIÓN

Segundo dato dinámico que va a influir poderosamente en el sentido de una transformación de la figura de lo divino: la dimensión subjetiva inherente a la relación de poder. Dimensión contradictoria con la representación reconducida de un orden cósmico intangible, que debe todo al pasado fundador —el escalonamiento jerárquico no modifica nada de este punto de vista—, en cuyo interior la función soberana constituye un mecanismo no menos predefinido, objetivamente circunscrito y exactamente fijado que el resto de la gran organización en la que se inserta.

En semejante marco el papel del poder, en virtud de su posición estratégica de articulación de lo visible y de lo invisible, es al principio completamente de mantenimiento mágico y de preservación simbólica de la cohesión general del mundo y de la buena marcha de las cosas, conforme a esa regla que no pertenece a nadie y que desde siempre ha sido recibida. En realidad el soberano ordenador está estructuralmente destinado a desbordar los límites teóricamente

asignados a su tarea, con importantes efectos retroactivos sobre la economía del sistema, del que es una pieza central. Y esto en la medida en que su acción es dominada por una relación de imposición respecto a los seres y los grupos situados por debajo de él. A través de una tensión coercitiva con el resto de la sociedad la mantiene fiel a su ley y en armonía con las fuerzas del universo. Relación cuyo juego interno, en dos títulos complementarios, es por naturaleza susceptible de desembocar en una dinámica subjetiva que pone en cuestión, de raíz, lo inmutable establecido, ya sea desde el punto de vista de la instancia de poder, ya desde el punto de vista de su garante sobrenatural. Cuando las circunstancias vengan a dar a la relación de poder un franco giro de oposición, el actor será como conducido naturalmente a movilizar por encima de sí mismo la supuesta voluntad de las potencias invisibles y a presentar su propia acción bajo el signo de una voluntad rectora, sin cuya consciente opresión el edificio cósmico y humano se hundiría indefectiblemente. En otras palabras, el orden social tiende a estar suspendido de la eficiencia inmediata de una influencia intencional tanto en su sustancia concreta como en su soporte sagrado. Tanto la relación intrasocial como la relación con lo extrasocial, para decirlo aún de otro modo, tienden a *subjetivarse*. Vemos el doble desplazamiento que ello implica a la vista del estricto marco de un orden recibido: desplazamiento, en primer lugar, del pasado en que todo se ha puesto en juego hacia el presente; desplazamiento, en segundo lugar, de la impersonalidad esencial del legado ancestral y de los esfuerzos siempre contingentes de la acción de los héroes instauradores en el mito, a la personalización tanto del contenido como de la aplicación de la ley instituyente y, desde ahí, a su redefinición en términos de necesidad. En el cruce de los dos discernimos el nuevo rostro de las potencias sobrenaturales susceptible de resultar de ahí: comenzando por su identificación estable y clara, pero también y, sobre todo, su conexión directa y constante con los asuntos de este mundo. Ya no pueblan simplemente un universo paralelo perceptible a través de sus influencias mágicas. Abrazan este universo, del que controlan al menos un sector y del que tienen más o menos responsabilidad instituyente. De suerte que en ellas tenemos un garante inmediato del origen y del fundamento de las cosas, sobre cuyas intenciones o razones hay materia para especular.

Sólo es una matriz de posibilidades lógicas lo que se dibuja aquí: desprende vías de evolución; no dice nada de la manera indefinidamente diversa como cada contexto modelará la explotación por doquier de las mismas virtualidades, fundamentalmente. De todas formas, incluso con anterioridad a cualquier explicación formal, el

cambio religioso radical está inscrito en la acción del Estado, contenido en sus necesidades, tal cual son determinadas por la división política. La ampliación de su influencia conlleva la subjetivación de las potencias sobrenaturales; la cual, en sentido inverso, en virtud de la postura que le prepara de intermediaria de una voluntad instituyente, no puede sino dilatar más las perspectivas prácticas de su dominación. Dialéctica de la fuerza visible y de su garante invisible, de la potencia materializada y de la potencia supuesta, que en adelante hace que lo religioso, todo lo lenta o confusamente que se produzca, sea historia.

3. CONQUISTA

Entre todas las acciones del Estado hay, desde el punto de vista de las representaciones sociales, una más cargada directamente de consecuencias que las otras: la guerra. No ciertamente porque sea su inventor, sino porque el advenimiento del Estado modifica sus formas y su sentido, e invierte literalmente sus perspectivas. La guerra entre unidades sociales primitivas, debido a su modo de cohesión, obedece a una lógica de la diferenciación o de la multiplicación. El juego cambiante sin cesar de alianza y discordia, el estado permanente de hostilidades, en un sentido u otro, reconducen y alimentan la dispersión y la pluralidad centrífuga de grupos, y ellos mismos son regularmente víctimas, a pesar o a causa de su ideal de unicidad, de procesos de fisión. La identidad de cada comunidad vive de esta confrontación potencial que la opone a todas las otras, de manera que la dinámica belicosa va siempre a profundizar la diferencia y a no borrarla nunca por inclusión de un grupo en otro. Habrá, en su caso, expulsión, incluso destrucción de un grupo por otro, en absoluto absorción. Con el Estado, y en función de su separación, se impone al contrario una lógica de la expansión y de la asimilación. El horizonte de la conquista está inscrito de nacimiento en el vínculo de subordinación; participa íntimamente del dinamismo de la división política. La relación de poder prohíbe prácticamente, en efecto, el equilibrio estático. El que es más alto que el común de los hombres es condenado a afirmarse siempre más alto, siempre más lejos que el resto de los mortales, siempre más diferente. Inherente al poder es el imperativo de aumento del poder. Esta distancia interior de la instancia soberana con sus sometidos es lo que hace concebible y practicable la absorción ilimitada del universo exterior. Para el aparato de dominación los dominados son todos idénticos. A la vis-

ta de la suprema grandeza del déspota, las pertenencias dejan de contar. No hay y no puede haber, semejantemente y sin límite, más que dependientes y obedientes. Igualmente, cualquier otra formación soberana no puede ser aprehendida, en función de esta puja obligada, más que en el modo del desafío a vencer: tiene que subordinar a sí misma cualquier subordinación. El verdadero rey es «rey de reyes», según la obsesiva fórmula de los titulares imperiales. En otros términos, en la dominación se da la perspectiva latente de una dominación universal, de la unificación última del mundo conocido bajo la férula del más poderoso entre los poderosos.

Inútil es decir que en los hechos los grandes impulsos conquistadores se detienen en general en compromisos entre lógica de la expansión y lógica de la pertenencia étnica o cultural, y vuelven con frecuencia en empresas de unificación de un área de civilización relativamente homogénea. Esto no resta nada a la ilimitación simbólica de esta óptica de inclusión última que el desbordamiento guerrero comporta y perfila. Con el Estado y su imperativo de expansión, y cualesquiera que sean los límites en los que permanezca su realización concreta, la dimensión y el horizonte de lo *universal* hacen irrupción en el campo de la experiencia humana. Inmensa sacudida, y quizá la más formidable onda de choque espiritual de la historia. Pues percibimos lo que este cambio de escala de la empresa humana, con el descentramiento forzado del sí mismo colectivo que no cesa de relanzar, contiene en efectos de ruptura mental y coacciones revolucionarias, incluso si son mudas, respecto a la reevaluación de la medida del mundo. Todo un nuevo orden religioso, todo un nuevo marco de pensamiento, en secreta gestación en el crisol de la violencia conquistadora y el abrazo de su designio unificador.

Así, ¿cómo no someter a revisión radical las proporciones de lo divino en función de la unión de la entera esfera visible, convertida en ambición constituyente del soberano terrestre? Si el déspota logra darse como amo del mundo, ¿dónde meter en relación con este mundo los dioses que le inspiran y legitiman su curso, y qué dimensiones prestarle? ¿Cómo no buscar por el lado de la voluntad de los dioses justificaciones a la misión del ser, o del pueblo, sobre el que recae someter a todos los otros? Cuestiones que no necesitan, una vez más, ser explícitamente planteadas, impuestas como son por la marcha de los acontecimientos, y penetradas como están en el cuerpo colectivo de fuerza viva, por el movimiento mismo que lo lleva, para que trabajen oscuramente las significaciones sociales establecidas. Pero lo más determinante está en otra parte, en el cuestionamiento de la división entre los hombres verdaderos, que viven conforme a la ley verdadera,

y los otros, lo cual conlleva no menos inexorablemente la entrada en el reino de lo universal. En la lógica primitiva de la oposición (virtual) de cada grupo con los otros no se trata, como observamos, de asegurar permanentemente su indivisible identidad, pero tampoco de la certeza socialmente encarnada, en cierta manera, de ocupar el centro del mundo. El etnocentrismo radical forma parte integrante del dispositivo: la única buena manera de ser es la nuestra; los únicos seres verdaderamente dignos del nombre de hombres somos nosotros. Es el correlato obligatorio de la conjunción una vez por todas materializada de la práctica colectiva y la norma ancestral que la funda, y cuya constante reafirmación produce el juego del encuentro guerrero. La existencia según el orden recibido es también y necesariamente el repliegue exclusivo, el encierro incuestionable de cada unidad social en su particularidad. Con el designio imperial de unificación del mundo, que lo hace aparecer como un conjunto general regido idealmente por un supremo soberano, cuya grandeza franquea la multitud de comunidades naturales y sus diferencias, se abre contrariamente un profundo hiato entre lo que es fidelidad cotidiana, en los límites de la pertenencia a un grupo definido, a la ley de los ancestros, y el punto de vista de lo universal en acto. Ahí tenemos, instalada en los hechos, anclada en la efectividad del vínculo social, la palanca de un descentramiento irresistible con relación al dominio de la existencia cotidiana, a la evidencia de su razón, a su completitud, o a su suficiencia, cuando se trata de definir la vida buena. Allí donde reinaba la unidad de la regla de vida en todos sus aspectos públicos y privados, individuales y colectivos, tiende subterráneamente a establecerse una *duplicación* de los registros de experiencia: por un lado, sin duda, la norma heredada comprendida todavía en términos de adhesión sin discusión, propia de la estrecha comunidad de origen y determinante de sus confines; pero, por otro lado, muy por encima y más allá, la última ley del cosmos o del ser universal, que requiere indistintamente a todos esos seres vivos abrazados por el sol-amo del mundo. La ruptura entre el círculo de lo familiar y el orbe de lo ilimitado; la cesura entre las realidades inmediatas y la verdad última; la divergencia entre la coacción interna derivada de la localización social y la llamada interior inspirada por el horizonte de la generalidad humana estarán en el centro del desarrollo de las grandes religiones comúnmente llamadas «históricas». Aparece aquí, junto a la desconexión y el desgarramiento de lo próximo y de lo lejano, de lo contingente y de lo esencial, la inextinguible tensión generadora de lo que llegará a ser en lo sucesivo la «vida espiritual».

No hemos dejado de insistir y no podríamos insistir demasiado en que, de ninguna manera, se trata de alojar un determinismo directo en la base de las transformaciones religiosas, cuya perspectiva hemos esbozado, como si el despliegue de la división política debiera, necesaria y completamente, suscitar un nuevo universo de representaciones y de creencias. El proceso es complejo y subterráneo, de otro modo. La efectuación del poder es abertura de la posibilidad mental. Comporta cristalización simbólica e inconsciente de una serie de dimensiones que rompen todas, de manera diferente, con el marco originario del orden integralmente recibido. Pero en ello se detiene rigurosamente su eficiencia creativa: engendra en la oscuridad, no saca a la luz. Nada hay en este dinamismo sugestivo de la dominación que deba conducir a, o desembocar en, la explicitación de los contenidos de pensamiento que conlleva y segrega. El paso de la producción de lo posible a su explotación permanece indecidible. Dependen, en cualquier caso, de lógicas socialmente independientes. Esas figuras nuevas de la experiencia religiosa también hubieran podido, desde el estricto punto de vista del mecanismo del que proceden, quedar latentes. En los hechos se las ve difundirse insensiblemente, penetrar el edificio de las antiguas creencias, agregarse contradictoriamente a la economía de la sobrenaturaleza natural y de la inmemorialidad fundadora, unas veces por impulsos autoritarios provinentes de arriba, otra veces por desarrollos surgidos de abajo. De ahí el carácter híbrido, plural, increíblemente complejo, en cuanto a las formas de culto, a las orientaciones intelectuales, de estas religiones «arcaicas», siempre según la terminología en vigor, tal y como las reconstruye el estudio de las primeras «altas civilizaciones»; el carácter de formaciones de compromiso, en realidad muy diversamente equilibradas, entre órdenes profundamente antinómicos: el heredado de la era del traslado al exterior de la esfera humana de aquello que domina la existencia de los hombres y el que adviene en y por la dinámica de la escisión entre los hombres.

4. EL PERIODO AXIAL

No hay, pues, ningún mecanismo unilineal que permitiera conducir la innovación religiosa a la coacción regular de una causa inexorable, sino un profundo desnivel, incluso si es ignorado, entre el sistema explícito de las creencias y de las líneas de fuerza subyacentes de lo pensable, en cuya separación, las circunstancias y las presiones estructurales pueden hacer germinar la invención y el movimiento.

Es cierto, en el otro sentido, que no sabríamos comprender la prodigiosa ola de fondo cuyo rompimiento durante algunos siglos (aproximadamente entre 800 y 200 a.C.) de Persia a China, de la India a Grecia, pasando por Palestina, ha escindido la historia de la religiones en dos, en un antes y un después, que cuesta esfuerzo reunir conceptualmente —y que Karl Jaspers propuso, por esta razón, llamar el «periodo axial» de la historia universal[3]— sin referirla al inmenso trabajo espiritual subterráneo inscrito en la división política y en su despliegue expansivo. Esta reorientación revolucionaria, esta transmutación radical, total, de lo religioso bajo el signo de la trascendencia y del cuidado del verdadero mundo contra este mundo, esta transvaloración de los asuntos y de las reglas de vida que parecen surgir de nada, por profunda que sea la discontinuidad que establecen, resultan, por todas sus fibras, de la secreta metamorfosis simbólica operada desde el interior del orden estatal. No es, una vez más, que éste tuviera intrínsecamente el poder de imponerlos, lo que deja incólume el enigma de su irrupción si no fuera por el aspecto notablemente sincrónico que presenta, sino que, desde el punto de vista del contenido y de las regularidades no menos notables que ahí resaltan, su surgimiento permanecería completamente ininteligible fuera de la vinculación a esta gestación de la sombra largamente madurada en las entrañas del déspota.

Separación de este mundo y del más allá, subjetivación del principio divino, universalización de la perspectiva de vida: éstas son las resultantes fundamentales de la subversión religiosa, alojada en la intimidad misma de la articulación colectiva, que penetran y cristalizan en el seno del discurso social, en el momento del surgimiento espiritual de la época axial. Todo lo que allí se establece a través de esta cesura central como referencias de lo religioso —referencias siempre de lo que identificamos instintivamente como procedente por esencia de lo religioso—, todo lo que se instaura de hecho en relación con la realidad, de manera que sea pensada, estaba desde hacía mucho tiempo impalpablemente trazado en el vínculo social. Lo que por lo demás permite comprender el efecto masivo suscitado o encontrado por los reformadores espirituales, el aspecto de movimiento social que la difusión de las creencias nuevas ha adquirido

3. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1949 [trad. cast., *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1951; Alianza, Madrid, 1980]. Para una puesta al día reciente, cf. S. N. Eisenstadt, «The Axial Age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics»: *Archives européennes de sociologie* XXIII/2 (1982), pp. 294-314.

regularmente; como si de golpe hubiera habido respuesta a una espera muda, pero profundamente alojada en el espesor de las ciudades y de los pueblos. Pues no es sólo la aparición de las doctrinas lo que hay que explicar, sino también su recepción. Es el eco inicial que encontraron estas llamadas a la exigencia absoluta, en cuanto al destino del hombre y a su vocación a traspasar las fronteras inmediatas. No existe otra vía para explicar esta conjunción que remontarse a la raíz común del trabajo de concepción y del movimiento de adhesión: la lógica escondida del Estado, en tanto que empresa intrínsecamente productora de religión. En efecto, ella crea tanto las condiciones de una escucha disidente como las de una palabra en quiebra. Lo que sostiene y nutre el discurso inspirado, o la predicación instauradora, es al mismo tiempo lo que subterráneamente distancia a los espíritus de la convicción reinante, lo que propaga en toda la extensión colectiva la confusa y móvil esperanza de otra cosa.

Pero hay que volver a decir que esto no da en absoluto cuenta, y habrá que indicar su parte en cada contexto específico, de los desgarros sociales, de la desdicha de los tiempos, de la amenaza sentida, o de la indecible esperanza, que contribuyeron decisivamente, según el caso, a precipitar la búsqueda de una salida espiritual. Detrás de la suma de los elementos, que cada vez se podrán reunir de esta manera, queda la obra oculta de este factor a la vez más generalmente determinante y menos directamente causal: el efecto de proyección simbólica, inscrito en la estructura y en la marcha de las sociedades, que ha vuelto como universalmente sensible, en vacío, mucho antes de que sea pensada, la figura nueva de lo Otro en este mundo. Cualquiera que haya sido la importancia de la ecuación personal en los inspiradores, o en los fundadores de la religión —y vale ciertamente resaltar que es con ellos, desde Laozi a Zaratustra, de los profetas de Israel a Buda, con quienes *el principio de individualidad* hace verdaderamente irrupción en la historia, mucho más que con los grandes soberanos, en los que función y persona se dejan disociar malamente—, no hay que perder de vista que obraron ante todo como reveladores de una versión de lo sagrado, a la vez inconcebiblemente enterrada y tácitamente sentida. De ahí la eficacia, de hecho restitutoria, de estas diversas conformaciones de lo ajeno a este mundo, de la escisión de las apariencias y la verdad; de ahí el poder de penetración de esas enseñanzas que movilizan, sin duda también por primera vez en la historia, a individualidades comprendidas como *interioridades*. Inexorablemente, detrás y pese al aparente mantenimiento de los valores y de las formas antiguas, el lugar y la disponibilidad habían sido vaciados del corazón de los seres por otra comprensión

de la vida. Diferencia invisible y profunda que, por ejemplo, permite entrever cómo el imperio que se creyó mejor asegurado, por su fuerza y su duración, pudo ser minado desde el interior por la desagregación/subversión moral y religiosa: esto fue debido a que más allá de sí mismo, de sus cultos oficiales y de su firme imagen del mundo, la sombra que llevaba dibujaba invenciblemente la impensable y necesaria figura de *otra cosa*.

Ateniéndonos al contenido estricto de las doctrinas es extremadamente difícil comprender lo que constituye la unidad «axial» de estas emergencias en serie. Y esto no solamente en función de la diferencia de los contextos, de la distancia de las tradiciones portadoras, y de la diferencia de lenguajes, sino mucho más profundamente en función de la *desigualdad de desarrollo*, si nos atrevemos a llamarlo así, que separa los diversos resultados del periodo. El compromiso entre mensaje nuevo y estructuras antiguas es todavía, en efecto, fundamentalmente la regla, con lo que ello significa de variaciones en la relación de fuerza y en el grado de liberación de lo inédito frente a lo establecido. Es a este juego de la ruptura y de la continuidad, más que a los problemas de traducción con los que topa cualquier método comparativo, a lo que hay que imputar la dificultad de encontrar una o varias categorías susceptibles de expresar en el fondo lo que se cree percibir, como inspiración común, en la base de estas múltiples sabidurías o teologías, que traducen mal los criterios formales, relativos al simple modo del pensamiento, a los que se las rebaja (liberación del mito, simplificación de las creencias, advenimiento de una reflexión propiamente especulativa). La forma nueva de pensar es indisociable en su caso del contenido pensable; y no es el menor interés de la perspectiva adoptada aquí el aclarar, junto a las condiciones generales de la salida del mundo del mito, las raíces espirituales de lo que llamamos racional. Ahora sería una inmensa tarea mostrar qué relación tiene, más allá de la fragmentación de las expresiones, con un proceso único que gira, en última instancia, de forma semejante, alrededor de la escisión de este mundo y del más allá, y de la subjetivación de lo divino —en otros términos, del dualismo ontológico y de la trascendencia—, dimensiones simplemente comprimidas allí, en particular en el marco oriental, retenidas por la vieja organización unitaria del cosmos y dejadas más libres de exponerse en otra parte. En todos los casos y de todas las maneras, las dos formas de orden, inmanencia y trascendencia, pluralidad contrasubjetiva y unificación subjetivante, se componen y coexisten. De

ninguna manera una borra a la otra, o hay sustitución sin resto del monismo originario por una imagen dual, sino penetración, muy desigual, de una visión de la sobrenaturaleza, en términos de separación, en el interior o sobre la base de esta estructura primordial que aloja lo visible y lo invisible en la misma esfera; estructura extraordinariamente impositiva que, incluso allí donde el movimiento de despliegue de la trascendencia alcance poco a poco su extremo, continuará manteniéndose hasta nuestros días, o casi, como lo confirma la interminable perduración de su expresión por excelencia: el orden mágico. Habría que mostrar cómo efectivamente, visible o tácitamente, de una resolución de estas tendencias antagonistas proceden siempre las formas religiosas del periodo: lo que se da a resolver en torno a algunos puntos privilegiados de equilibrio como la *reinterpretación del original*, como la *articulación de lo uno y de lo múltiple* (la paradoja consiste aquí en que el acontecimiento de la temática del Uno va en el sentido de la trascendencia y de la dualidad ontológica, mientras que la antigua economía de lo múltiple es la condición y la clave de la representación de un solo mundo), como el tránsito, en fin, de la ilusión a la verdad. Ese minucioso trabajo de desmontaje y de comparación para remontarse hasta el hogar común de la nebulosa no es de la incumbencia, estrechamente modeladora, de la presente exposición. Justamente podrían indicarse cuáles serían sus líneas directrices.

La identidad de inspiración de la fe de teologías, cosmologías o soteriologías constituidas, que tan difícilmente acabamos de establecer, la comprendemos mucho mejor, en cambio, en el plano de las actitudes y de la experiencias religiosas. A falta de categorías cercanas y de organizaciones intelectuales inmediatamente comparables, se da bastante ordinariamente el acuerdo para admitir, más que un parentesco, una cierta comunidad de sentimientos respecto a la existencia y a las conductas aferentes: rechazo de este mundo y aspiración a otro, depreciación de esta vida y búsqueda de la salvación, carga imperativa de los seres sobre ellos mismos, al menos en función de otro orden de realidad; incluso en esto, las nociones generales capaces de cubrir el espectro entero de las convicciones y de las reglas son eminentemente problemáticas. La inevitable aproximación de los términos por lo menos no impide discernir claramente en el corazón de estos ascetismos variados la nueva relación con la realidad —realidad de sí como realidad de lo que está en torno a sí—, la cual los alimenta de modo semejante. Y es a través de esta disposición central, de este nudo vivido, como mejor se logra comprender la *metamorfosis de la alteridad* que constituye el fondo del surgi-

miento axial. Doble tarea, pues, en función de las dificultades y de las posibilidades: nos esforzaremos primeramente, abstracción hecha de cualquier precisión doctrinal, en recomponer idealmente el modelo de esta transformación de lo Otro sentido y concebido; y después seguiremos más de cerca el encadenamiento privilegiado que ha procurado a esta misma revolución de la trascendencia su expresión más radical.

III

DINÁMICA DE LA TRASCENDENCIA

La división religiosa pasaba inicialmente por ser la división entre el ser humano y su fundamento. La hemos visto desplazarse para convertirse en división entre los hombres. También podría ser descrita nuevamente la presente transformación en términos de desplazamiento: esta vez el punto de aplicación se encuentra desplazado *al interior de los hombres*. La posibilidad de descubrir o de movilizar en el fondo de sí mismo a otro yo; de pasar a la posición de ajeno respecto a su propio yo ordinario y, consecuentemente, respecto a la inmediata realidad del afuera en el que está inmerso. Más que de una distancia se trata de una ruptura íntima que abre a *una fractura en el ser*. El acceso que ilumina por dentro con más verdad que la común existencia, y la revelación en el seno de esta diferencia, la entrada en correspondencia con un orden completamente otro y más alto de realidad.

Ahí reside el punto crucial del cambio, en ese desdoblamiento y en esta simetría que hacen coincidir el traslado de la división religiosa al interior de los individuos y su instalación en el corazón del ser universal. No es solamente la naturaleza de la experiencia religiosa la que se encuentra radicalmente transformada (la que deviene lo que ha permanecido hasta nuestros días); es simultáneamente la estructura ontológica última la que es vuelta del revés, invertida término a término. A este respecto, el surgimiento del Estado, a pesar de sus incidencias revolucionarias en cuanto a la posición de lo Otro fundador, no había modificado sustancialmente la organización original. Por el lado de la sujeción jerárquica, el resultado obtenido es el mismo que el que aseguraba la igualdad primitiva: cada cual coin-

cide con el lugar que, por otra parte, le es asignado por adelantado; cada cosa corresponde a su justa definición; el orden manifiesto se ajusta exactamente a su soporte sagrado; en una palabra, lo visible y lo invisible se ajustan, se ensamblan por todos los puntos como *una sola e idéntica realidad*. Aquí el acontecimiento es precisamente la reordenación de esta articulación de lo visible y de lo invisible, la conjunción que se torna disyunción; la complementariedad, diferencia; el ajuste, separación. El fundamental, el original nutriente del que irradia el sentido no es ya en lo dado, con el destino que nos toca, donde se libera, sino más acá; sólo se encuentra mediante una travesía interior. Ya no es lo que carnalmente se confirma por doquier en la escala humana y cósmica de las superioridades, sino otra cosa, algo más allá.

A partir de esta diferenciación organizadora se abren varias posibilidades. Primeramente en el plano de la interpretación. Así, es perfectamente concebible, una vez planteada la experiencia de esta dualidad, asignarse como meta superarla, disipando las ilusiones de consistencia del sujeto y del mundo, y remontando hasta la impersonal e insondable unidad de la nada primordial. Concebible es también, opuestamente, ahondar en la dualidad hasta la separación, escindiendo la objetividad pasiva de este mundo de un foco de omnipotencia subjetiva. Es ahí, a través de esta divergencia esencial, donde se juega la relación entre la herencia y la innovación; o la nueva experiencia espiritual se funde, a fin de cuentas, en la antigua estructura, y el mantenimiento estricto de la unidad de este mundo y de su otro implica entonces la impersonalidad radical de este otro; o tiende a traducirse en una estructura inédita, a base de dualidad, donde lo otro, en tanto que personificación del infinito, deviene absolutamente otro respecto a este mundo.

En los dos casos, a fin de cuentas, por reconducción o sustitución, el cambio inducido en el modo de pensar es análogo. De forma semejante se da una reducción del principio de multiplicidad característico del pensamiento mítico e inherente —lo hemos visto, por muy paradójico que pueda parecer— a la conjunción plena y completa de lo visible y de lo invisible. En el seno de un universo puesto como *uno* en su ultimidad, el pensamiento responde a una lógica de lo *múltiple*; mientras que en un universo dividido entre presencia y ausencia surge un pensamiento gobernado por el enfoque del uno. Así aparece, reducido a su más estrecha expresión, el momento eje o el giro axial de la historia del pensamiento humano, considerado a la vez en su inscripción social y en su expresión religiosa. En función de la distinción o de la diferencia del fundamento

respecto a lo que funda, e incluso si su íntima consustancialidad se encuentra restablecida, adviene la posibilidad de un *pensamiento de la totalidad como tal*, de una imputación general de lo que pertenece a un principio único, central o extrínseco, no importa por ahora, a cuyo crisol no hay nada que no sea reductible. Esto significa, en el plano de las operaciones del pensamiento, la necesidad de superar las apariencias de la multiplicidad sensible para remontarse más arriba, al Uno que las subtiende, y, consecuentemente, el esfuerzo indefinido por disociar lo universal de lo singular, lo abstracto de lo concreto; esto es, las modalidades de funcionamiento de un pensamiento propiamente especulativo en aquello que lo opone al pensamiento mítico.

Ahora habría que mostrar, una vez obtenidas estas propiedades formales en su más amplia expresión, cómo en el interior de esta reflexión de tipo filosófico que emerge por doquier de China a Grecia, pasando por India y el Medio Oriente, en relación con la mutación religiosa axial, cómo, pues, se establece la línea divisoria alrededor de la fractura de fondo de impersonalidad inmanente/subjetivismo trascendente, de mismo último/otro separado; y, en particular, cómo aquello que llamamos racionalidad depende, en cuanto a su nacimiento, de un modo determinado de subjetivación y de separación de lo Otro que hace ser. Volveremos sobre ello. Por el momento sólo queríamos indicar el vínculo directo entre la mutación del régimen de pensamiento y la transformación de la estructura ontológica. La intelección de las cosas según lo universal es gemela de la rearticulación dual entre lo dado y aquello que lo justifica. Al igual que la aprehensión de la vida según lo universal, que constituye su vertiente práctica.

La refundación de la norma de existencia responde rigurosamente al mismo esquema que la reforma del entendimiento. Por un lado, sin duda, la ley de la pertenencia, los imperativos inmediatos y particulares del grupo; pero, por otro, muy por encima y más allá, la apelación a lo Otro, la exigencia de lo esencial, la regla, indiferente a las circunstancias, una y la misma por doquier, de lo que vale verdaderamente. Partición de las normas en lugar de su conciliación: la diferenciación entre registros del ser se refracta en división en el seno del deber-ser. Y en el trasfondo, el acontecimiento de un problema cuya importancia y consecuencias se adivinan: ¿fidelidad a la ley de la ciudad o conformidad con la ley divina? No es que en modo alguno se contradigan o se opongan por principio. Por el contrario, la ley de la ciudad es, cercana o remotamente, de emanación divina; es muy necesario que tenga relación, de una manera u otra,

con la voluntad sobrenatural; plegarse a ella es de alguna manera comunicar con el supremo foco de sentido. Es cierto que en lo sucesivo hay otra cosa que no podría agotar el campo de lo que los hombres deben ser y que, incluso cuando reina una buena armonía entre la regla de este mundo y las necesidades del otro, su desajuste y su diferenciación irreductible fundan un conflicto siempre posible. Por encima de los poderes siempre es concebible apelar a las exigencias más elevadas de un más allá que excluye por naturaleza lograr totalmente atribuirse su representación soberana en este mundo. Siempre es pensable encontrar dentro de sí el soporte cierto para comportarse como un hombre justo, en nombre del deber universal y, si es necesario, contra la costumbre establecida. Aunque en apariencia y desde un punto de vista institucional esté estabilizada la articulación de la coacción colectiva y las obligaciones para con lo invisible, permanece en su núcleo intrínsecamente problemática, potencialmente abierta al cuestionamiento, con un margen de descontrol en cualquier caso más o menos amplio.

Todo esto por lo que respecta al comportamiento de los actores sociales. Pero, de manera más general, es el sistema entero de las relaciones entre los órdenes de realidad el que deviene problemático, contando desde el momento en que la exacta conjunción de lo visible instituido y de lo invisible instituyente se deshace. ¿Qué vale este mundo comparado con su Otro? La cuestión será en lo sucesivo imposible de cerrar, a pesar y después de las diversas respuestas que le serán aportadas históricamente. En un extremo de la gama de las posibilidades, el gran rechazo gnóstico, la devaluación en toda regla y sin apelación de este mundo en beneficio de lo inconcebiblemente otro, a lo cual el alma, desde el fondo de la prisión maléfica que la retiene, aspira como a su liberación; respuesta difícilmente sostenible en razón de los nuevos problemas que suscita para dar cuenta, a partir de ello, del origen y del estatuto de este mundo enteramente entregado al mal. En el otro extremo, el esfuerzo inverso por reasociar, por reimbricar estrechamente este orden de aquí con su foco en el más allá; la tentativa de igualar, por vía teocrática, la vida regulada en este mundo con la vida regulada con la vista puesta en el otro mundo; respuesta no menos límite y difícil de mantener en el fondo, aunque inscrita en el hilo recto de una larga tradición en virtud de la reapertura constantemente amenazante de la diferencia espiritual, con su envite de disidencia social. Entre estos dos polos extremos hay innumerables soluciones intermedias, de las que algunas son interesantes soluciones de compromiso basadas en el reparto de tareas: por un lado, una minoría de soluciones «profesionales», mo-

násticas, renunciantes, anacoretas, que viven, podría decirse, exclusivamente para el otro mundo, aparte de sus semejantes; y, por otro lado, la gran masa que se beneficia de la luz de los virtuosos, que por su parte se consagra completamente a las cosas de este mundo y que encuentra en el respeto de las jerarquías y de las necesidades de la tierra el camino de una realización espiritual a su alcance. Devaluación y valoración de este mundo coexisten de este modo en un sistema eminentemente estabilizador, puesto que ofrece una salida en los dos sentidos: individualismo ascético y holismo integrador. Sea cual sea la respuesta dada, alguna otra, otras, heterodoxas, heréticas, son permanentemente posibles: en ello consiste el nuevo gran fenómeno. En los hechos, por supuesto, el peso de los poderes y la fuerza de la tradición en el seno de universos movidos completamente, y siempre, por la fidelidad obsesiva al legado del pasado y a las formas establecidas, juega en el sentido de una estabilidad hasta tal punto marcada, a veces, que enmascara la ruptura intervenida con lo incuestionable anterior. La existencia de lo posible es una cosa y su explotación (o no) otra. El reino efectivo de la ortodoxia no dice nada en cuanto al fundamento y las oportunidades de la heterodoxia; siendo, en su caso, el rasgo decisivo la inscripción de la heterodoxia, como virtualidad, en la ortodoxia misma. La visión religiosa del destino del hombre, por estabilizada que de hecho pueda estar, no por ello es menos, en lo sucesivo, de esencia inestable. Ya no hay creencia sobre lo que realmente cuenta —lo que hay de nuestras obras presentes respecto a la última razón— que no abra a su lado, afirmándose, el lugar potencial de otra evaluación. En su contenido último, la creencia deviene socialmente incontrolable por cualquier instancia reguladora.

Hay que deshacerse completamente de la imagen extendida de la religión como «instrumento de legitimación», la cual vuelve a plantear tácitamente la invariabilidad de su función tras las variaciones de su contenido y, por tanto, la identidad de posición a través del tiempo de los señores como sujetos frente al garante sagrado llamado a socorrer al orden establecido. No es que no tenga verdad parcial o formal. Es que le falta y enmascara en su generalidad abstracta el verdadero sitio de la religión, de otro modo profundo y determinante, en el centro del dispositivo social y, por ello, el envite de su historia, el sentido de las transformaciones de su modo de aplicación a la organización colectiva, que acompañan a las mutaciones de su contenido. Ésta es la razón por la que impide comprender la naturaleza y el alcance de una fractura como la que nos interesa, que deja ciertamente la función de legitimación igual a sí misma, pero

que al mismo tiempo no cambia menos radicalmente la relación entre religión y sociedad. Estábamos en un régimen de lo incuestionable instituido cuando prevalecía la conjunción corporificada de lo invisible con los vivos, la imbricación de los seres en una cadena jerárquica única que anuda indisolublemente el vínculo de los hombres entre sí y la comunicación tangible con la sobrenaturaleza. Entramos, en virtud de esta diferencia inexorablemente producida entre los poderes terrestres y el principio divino que funda su superioridad —diferencia que ningún poder podría enteramente dominar— en la edad de lo cuestionable virtual; imposible de impedir, a falta de ser necesariamente reconocido. Algo escapa ahí definitivamente al poder: lo que lo sostiene podrá volverse contra él. Inherente a la aprehensión nueva de lo divino y anclada en ella hay una irreductible, aunque incluso secreta, autonomía de la creencia, del acto, del camino, o de la elección, que abren al verdadero rostro de lo que verdaderamente es. En el límite, el orden de la fe contra el orden de la ley. Lo religioso, contra su inclinación de siempre, contra lo que permanece su ideal constitutivo de fidelidad a lo originario y a lo inmutable (pues si se innova es en nombre de una verdad que hay que reencontrar, de un primordial que hay que restaurar), se hace movimiento, invención, historia. Efecto práctico mayor de la trascendencia como doctrina: al exponer el sistema de la creencia al auxilio y a la disidencia lo descentra potencialmente y aloja la inestabilidad en su corazón; consagra la pasión de la coincidencia inmóvil a la movilidad.

1. LA DISTANCIA DE DIOS Y LA INTELIGENCIA DEL MUNDO

Desde el punto de vista del actor religioso, la transformación puede ser descrita ahora como un doble proceso de *reducción de la alteridad* y de *promoción de la interioridad.* La idea de una reducción de la alteridad parecerá a primera vista un poco singular cuando se trata de dar cuenta del tránsito de una experiencia de la proximidad a una experiencia de la diferencia y, para hablar muy esquemáticamente, de un sistema de la copertenencia con una multiplicidad de pequeños dioses, a un sistema de la separación con un único y omnirradiante principio divino. ¿No deberíamos hablar más bien, en estas condiciones, de una profundización, tan sentida como concebida, de la alteridad? Nos encontramos aquí ante un ejemplo típico de la lógica tan particular de la exterioridad, que parece proporcionar el centro organizador del fenómeno humano-social y de sus paradojas consti-

tutivas. En este caso la paradoja consiste en que el más de alteridad figurada o vivida corresponde a un menos de alteridad efectivamente practicada, que el peso de la imagen de lo Otro oculta en realidad un aflojamiento de la dependencia en acto de él. Ya hemos tenido la ocasión de cruzar esta relación inversa entre el orden explícito de la experiencia y el orden silenciosamente obrado de la estructura. Podríamos hablar a este respecto casi de una ley, algo así como una ley de la emancipación humana por la afirmación divina que se resumiría así: el grado de obligación de los hombres para con la ley que les viene de fuera está en razón inversa, contra las apariencias, a la concentración y separación de lo divino. Y suponiendo que tal ley exista, el surgimiento de la trascendencia proporciona el «ahora o nunca» de su aplicación. Lo que está en juego en este punto no podría ser dramatizado en exceso: la significación entera de la historia religiosa se encuentra implicada ahí, y como decisivamente condensada. En efecto, grande es la tentación de ver en este alejamiento unificante de lo divino una acentuación crucial de la extra-determinación del orden humano, con relación a la inmediata y abundante sobrenaturaleza de los politeísmos anteriores. Sin embargo, lo contrario es lo verdadero. La inmanencia supone en realidad la escisión irremediable del fundamento; mientras que la trascendencia lo aproxima y lo vuelve accesible[1]. Para comprenderlo hay que tomar en consideración la dimensión temporal. Cuando se pasa de la inmanencia a la trascendencia hay un cambio de tiempo: hay precisamente un salto del *pasado* al *presente*. También podríamos hablar de un cambio de elemento, del tránsito de una exterioridad temporal a una exterioridad «espacial»; y la exterioridad temporal, la exterioridad simbólica del pasado, es absoluta, mientras que la exterioridad «espacial», la exterioridad «real», en el presente, es relativa. La inmanencia resulta de la diferencia del tiempo de la instauración, desde el que nada se ha producido, de manera que en su infranqueable alejamiento y gracias a él está completamente presente en el seno de un universo que constituye su exhaustiva y fiel réplica, casi en el menor de los detalles, y su reviviscencia indefinida. Todo se jugó de una vez por todas en el origen; los seres sobrenaturales y los dioses mismos pueblan un mundo completamente hecho en cuyo interior ejercen puntualmente influencias más o menos importantes, pero cuya marcha de ninguna manera regentan ni controlan, ni global ni parcialmente. El surgi-

1. Es lo que nos opone a una defensa e ilustración del *genio del paganismo* como la presentada por Marc Augé [trad. cast., M. Augé, *El genio del paganismo*, Aleph, Barcelona, 1993].

miento de la trascendencia corresponde, comparativamente, a una reunificación de estas dos dimensiones, en su inicio disyuntas: *lo original* y *lo actual*, la institución inaugural y los poderes presentes de lo invisible; reunificación que modifica completamente la naturaleza del poder sobrenatural, estableciéndolo a la vez como fuente y como responsable, aquí y ahora, de la marcha del mundo.

El término lógico de este movimiento de fusión es la idea de *creación,* en la que se acaba la compenetración del pasado y del presente, del principio original y del actual gobierno de lo real, al mismo tiempo que culmina la imputación general del ser a un principio único y separado. Desde este doble punto de vista, la idea de creación aparece esencial en el proceso de cristalización de la trascendencia. Consuma la ruptura con la edad mítico-mágica, retomando el elemento central, el origen, para dar la vuelta a su significación e invertir, correlativamente, la relación de la divinidad con el mundo. El comienzo era aquel del que los vivos se habían separado por excelencia (y aquel, consecuentemente, del que dependen íntimamente); la razón que presidió el nacimiento de las cosas tal y como son nos deviene presente en Dios. Las antiguas divinidades permanecían en el interior de este mundo, sin poder actuar sobre él considerado en su totalidad (ni sobre alguno de sus sectores), fueran cuales fueran, por otra parte, sus ocultas capacidades de influencia sobre el ciclo móvil de los acontecimientos y de los días —la enfermedad, la muerte, los meteoros—, que atraviesa un paisaje de concepciones inmutables (exactamente la división, dicho sea de paso, que constituye a la magia como estructura religiosa). El Dios creador tiene simultáneamente, desde fuera de su creación, influencia sobre la totalidad de las cosas, cuyo curso cotidiano no deja de controlar y cuyas articulaciones más profundas posee y domina. Las dos series de articulaciones están la una en las antípodas de la otra. La homología de estructura entre estas dos grandes versiones opuestas de la deuda de sentido no es menos sorprendente: disyunción-conjunción respecto al origen, en un caso, separación, en el otro, de un dios definido al mismo tiempo por la facultad de hacerse completamente presente el mundo. El foso que las separa parece proceder menos de la pura irrupción creadora de una visión religiosa sin relación, en su límite, con las precedentes, que de la transformación regulada de una organización anterior.

Transformación absolutamente revolucionaria en sus efectos expresivos, decimos, porque introduce *accesibilidad al fundamento.* Sin duda, la dependencia humana sale de ahí expresamente acentuada; sin duda, el abismo entre la impotencia de la criatura y la omni-

potencia de su creador y dueño se encuentra por ello ampliada hasta lo insondable. Pero esta divinidad inmensa que nos tiene en su mano está ahí, en alguna parte, presente. El orden de las cosas depende de la acción de una voluntad única que es hoy lo que era ayer, con la que por una parte podemos *comunicarnos* y que, por otra parte, está por *descifrar* y por *interpretar*. Las cosas acaecidas en el origen se repiten continua e idénticamente. Pero el origen en cuanto tal es inaccesible. No hay camino hacia él. Sólo hay recuperación y reconducción operable del legado que nos dejó, a la vez puramente exterior y perfectamente incorporado a nuestros hechos y gestos. Mientras que la divinidad separada de la que todo procede es primeramente divinidad *interior* cuya separación tiene garantía estructural en la distancia que experimentamos respecto a nosotros mismos y al mundo, divinidad con la que hay una posible relación íntima y comunión, y cuya sabiduría e intenciones están por recoger, por penetrar, por probar dentro de sí mismo. Pero también es divinidad *problemática*, cuya ausencia de este mundo, que por una parte es su obra y, por otra, depende de él mismo, funda una interrogación, por siempre abierta, sobre el enigmático designio de conjunto del que participamos. Un mundo querido tal cual es por una suprema inteligencia que garantiza su coherencia; al mismo tiempo, un mundo capaz de funcionar por él mismo en ausencia del dios de un orden completamente otro y cuyo funcionamiento está por comprender por él mismo: el sentido deja de ser simplemente dado o recibido para convertirse en sentido por perforar y por reconstruir, supuesto que existe y que es accesible, que los designios de Dios son a la vez insondables y esencialmente cognoscibles.

Certeza de Dios y misterio del mundo, autonomía objetiva del mismo mundo y suspensión de su sentido de la omnisubjetividad de Dios: no es sólo la partición de razón y fe la que vemos perfilarse entre los posibles inscritos en la lógica de la trascendencia; detrás de ella se trata asimismo de la división de sujeto y objeto. La objetividad del mundo es la resultante extrema de la separación de Dios que, por otra parte, libera e instituye en el hombre el sujeto del conocimiento, autonomizándolo en relación con la inteligencia divina (privándolo de la intuición intelectual que lo abría directamente al conocimiento en Dios) y, correlativamente, sacándolo del tejido jerarquizado de los seres y de las cosas en que lo mantenía esta comunicación con una divinidad presente en el ser. No hay acceso intelectual a Dios, radicalmente separado de un mundo que lo significaba antes en todas partes, que testimoniaba su proximidad de fuente y que en lo sucesivo ya no remite a nada más que a sí mismo;

y el hombre está arrojado solo, con el único puñado de sus facultades de inspección, delante de esta totalidad muda de la cual su ambición de sentido lo separa radicalmente. No es un asunto con dos términos, sino con tres. La escisión acabada entre el agente de conocimiento y la objetividad de los fenómenos no se da sin la secesión acabada de lo divino con relación al mundo. La supone y la acompaña. En la raíz de la revolución moderna de las condiciones del conocimiento está el término del muy largo y lento proceso religioso de expresión de la trascendencia, el acabamiento del tránsito del Uno ontológico, que continúa obstinadamente uniendo a Dios y al mundo desde el seno de su separación, a la dualidad definitiva. Con el despliegue completo de la exterioridad divina se cumple hasta el final la transformación del modo de pensamiento y de estatuto de lo inteligible emprendido desde las tempranas apariciones de la separación del fundamento; se deshace lo que quedaba de alianza y de compenetración entre las cosas, la fuente de su sentido y la inteligencia humana; emerge, sobre fondo de inaccesible absoluto divino, la oposición constituyente de la realidad desnuda y del yo puro. Por un lado, pues, la más alta afirmación concebible de la grandeza de Dios y, por otro, la autonomía de la razón humana. No solamente la separación divina proporciona así el soporte de una empresa de recuperación, por parte de los hombres, de las razones que presiden desde el más allá sus destinos, sino que incluso entrega las bases primeras de una intelección del mundo independiente de Dios.

La historia de las formas civilizadas del pensar, desde la filosofía balbuciente cuando vuelve del revés el mito desde el sitio del mito, hasta la ciencia positiva, pasando por la especulación teológica, tiene aquí, en este trabajo de la diferencia de lo divino, su foco primordial. Comenzando, pues, por la inversión congénita del orden de la *recepción* en orden de la *comprensión*, de lo que se presenta como *dado* en algo susceptible de ser *reapropiado*. No es que sea la misma cosa la que en un caso se impone simplemente repetir mientras que en el otro se ofrece para ser atravesada. Hay transformación simultánea de la *naturaleza* de las razones y de la *relación* que se mantiene con ellas, de lo que es planteado como pensable y de los poderes que se presumen al pensamiento. Hemos hablado más arriba, para caracterizar la ruptura de la trascendencia, de reunión del pasado fundador y del presente mágico, fundamentalmente separados en el dispositivo primitivo del origen. Debemos extender el sentido de la operación. Pues esta división de tiempos es igualmente división de los dos ejes de funcionamiento del pensamiento salvaje: su organización contra-subjetiva, tal y como deriva precisamente, lo hemos

visto, de la absoluta conjunción entre el presente instituido y el pasado instituyente, y tal y como se expresa en su dinámica plural, contra-unificante, clasificadora e indefinidamente discriminante; y su contenido, a base de subjetivación general del universo ambiente, lo que se ha llamado su antropomorfismo, su comprensión espontánea de los fenómenos en términos intencionales y personificantes, siendo esencialmente su causa la voluntad (que otra voluntad puede precipitar, influenciar o equilibrar: la eficacia mágica). La inversión de la trascendencia, inversión de la conjunción con el fundamento por separación de él, y reabsorción, por este hecho mismo, del tiempo de la creación en el presente divino es a fin de cuentas, simultáneamente, unificación y concentración de la dimensión subjetiva en el seno del invisible foco del ser. Toda esa multitud de espíritus, cuyas influencias y deseos animaban a la naturaleza, refluye fuera de ella para disolverse y recogerse en la omnipresencia a sí mismo de un sujeto del mundo. Es inútil extenderse de nuevo sobre la lentitud con la que se efectuó en los hechos la purga en el universo natural de este hormigueo de causas ocultas, de poderes mágicos, de signos y de querer decir encarnados en las cosas, que lo atravesaba, y la transferencia-reabsorción en el absoluto del otro mundo de esta innumerable, indefinidamente multiplicable potencia, desde siempre operativa en este mundo, próxima a los hombres. Sobre este punto, como sobre los otros, la partición del uno en dos, la disociación del mixto objetivo-subjetivo en beneficio de la distinción de las sustancias, sólo se ha desplegado laboriosamente al hilo de una insensible deriva más que milenaria. Cierto es que estaban inscritos de nacimiento en la mutación estructural, cuyo desencadenamiento señalan las doctrinas de la trascendencia.

Sin embargo, lo que de entrada cambia completamente de perspectivas para el pensamiento en el momento de esta redistribución, que fusiona lo que estaba dividido (lo actual y lo original) y que distingue lo que estaba mezclado (la naturaleza y la sobrenaturaleza), es el punto de vista de la unidad. Existe un punto de vista globalizador desde donde el conjunto de lo que tiene sentido de ser se mantiene reunido, coherente, presente a sí mismo. El fondo de las cosas, lo que por excelencia está por pensar, no depende de ninguna serie de decretos más o menos azarosos ante los cuales no habría más que inclinarse, sino de una economía global interiormente definida en términos de correspondencia plena y completa, o de adecuación perfecta a sí misma. Dios, en una palabra, no hace ni podría hacer cualquier cosa. Obra según la necesidad, es decir, en conformidad con la absoluta presencia a sí mismo que lo caracteriza. Lo

que por él existe se inserta forzosamente en el interior de una totalidad que posee en ella misma, en última instancia, su razón suficiente. Este punto deviene al menos el ineludible problema, la esencial dificultad que alimenta las divergencias entre fieles.

Si Dios es, en efecto, todopoderoso, es muy necesario que su inteligencia nos sobrepase y que un abismo nos separe de las producciones de su sabiduría. La revelación, por lo demás traducción en nuestro lenguaje de las inaccesibles verdades de la inteligencia-otra, está ahí para recordárnoslo. Con este tema de la revelación volvemos a encontrar exactamente el fenómeno de inversión analizado a propósito de la noción de creación. Así como la creación recoge la dimensión mítica del origen, la revelación reconduce la dimensión de lo dado, ante la que sólo queda plegarse con humildad: la significación instituyente no podría más que ser recibida y reiterada. Con la diferencia decisiva de que en relación con la continuidad que une en el universo del mito el presente y los tiempos inmemoriales, la revelación implica una ruptura, precisamente y por así decir históricamente situada, entre un antes y un después, entre la edad del andar errante y de la confusión, y la edad de la verdad. En el universo de la revelación los hombres no han vivido desde siempre conforme a normas cuya excelencia sea, por eso mismo, certificada. Hay claramente dos épocas, de las cuales la segunda, la que cuenta, remite a un comienzo alojado en el corazón del tiempo de los hombres y del que nos separa una distancia exactamente mensurable. Segunda diferencia, la revelación, si bien supone que, a imitación de la fundación mítica, los hombres deben lo que los hace vivir a la acción de seres sobrenaturales, implica igualmente, por parte de la divinidad interventora, un cierto número de rasgos que la diferencian radicalmente de los espíritus del universo del mito. El Dios de la revelación opera en un presente, en lugar de haber obrado de una vez por todas en el origen; está normalmente ausente de este mundo, en el que sus propias criaturas pueden haberlo ignorado durante mucho tiempo y continuar desconociéndolo; se interesa, sin embargo, por la suerte de los hombres cuyos destinos engloba y domina. En otros términos, corresponde a una forma exactamente identificable, la de un todo-sujeto del mundo, separado de él, que nos conduce a la diferencia principal: que la revelación, para testimoniar que sea de la infinita superioridad de la inteligencia divina, es al mismo tiempo apertura a algo pensable intrínsecamente inteligible y que no simplemente hay que recibir en su enunciado coactivo. Hablando históricamente, sin duda en función de un contexto intensamente jerárquico, el

dogma pudo funcionar de modo que invitara a la sumisión, si no a la abdicación debida ante lo más fuerte y profundo de lo que estamos en condiciones de comprender. Ello no impide que incluso entonces, detrás e independientemente del uso social que de ella se hizo, la verdad revelada incluyera y transmitiera, a través de la representación de lo divino que implica, al menos las premisas de la posición contraria, a saber, que el fundamento supremo, tal como Dios en su infinita bondad nos lo dio a entrever, es por esencia, quizá muy parcialmente, pero en su íntima textura, accesible al intelecto humano.

Ésta es, entre todas, la diferencia crucial que introduce la revelación: lo que ella aporta y supuestamente se impone al entendimiento de los hombres como algo que lo sobrepasa, se revela de hecho algo que puede hacer suyo y convertirse incluso en algo cuyo sentido puede penetrar y cuyo alcance probar desde dentro, por sus propios medios. No se trata, sin duda, de que podamos siempre elevarnos a la altura de la sabiduría divina en toda su extensión, sino de que sus designios y sus actos dependen, por poco que de ellos concibamos, de lo que somos interiormente y por nosotros mismos capaces de recomponer. Puntualmente nuestra inteligencia es susceptible de trabajar en pie de igualdad con las operaciones de la inteligencia divina, cuya extensión, por otra parte, nos desborda infinitamente. De ahí, en función de este juego de la proximidad y de la distancia, la oscilación sin salida de las doctrinas y la controversia, imposible de cerrar, entre los llevados a insistir sobre el poder de identidad de la razón humana y los sensibles, ante todo, a la diferencia irremediable que nos separa de la razón divina. Con la tentación siempre abierta de restablecer la barrera de lo incognoscible, que no permite de ninguna manera a nuestras miserables luces medirnos a la absoluta ajenidad de Dios a este mundo.

Ya hemos señalado las dificultades inherentes a una posición gnóstica consecuente en cuanto a la razón de ser de esta oscuridad atormentada por el mal en la que estamos confinados, y en cuanto a la naturaleza del conocimiento que permite entrever una escapada[2].

2. Es la ocasión, puesto que cruzamos las dos figuras religiosas que plantean de manera más específica el problema, el dualismo y el Dios separado de la gnosis, de insistir sobre la diferencia entre el nivel del discurso explícito y el nivel de la estructura que implica el método adoptado aquí. Tratamos de sistemas de creencias que se presentan masivamente bajo el signo de la dualidad o de la alteridad: combate cósmico del Bien y del Mal, o ajenidad absoluta del verdadero Dios a nuestra esfera de las tinieblas (por comodidad tomémoslos como tipos puros; se trata en realidad de polos lógicos que corrientemente encontramos en combinación). No pertenecen

O bien este mundo caído es testimonio de los límites de la fuerza del verdadero Dios en su lucha contra principios contrarios y la débil luz que nos advierte de nuestra desgracia resulta de un avatar azaroso de este guerra cósmica, más que responder a un designio sensato de cualquiera; y en este caso salimos del marco de la trascendencia para retornar a la imagen de una divinidad interior al cosmos (de la que nuestro mundo constituye simplemente una parte), cosmos en el que está en lucha con las fuerzas del mal de su misma envergadura. La igualdad relativa de las partes en liza, a título de supremas fuerzas de lo invisible, obliga a alojarlas dentro de un universo en última instancia *uno*, teatro de su división y de su confrontación. O bien, en sentido opuesto, la decadencia de esta esfera inferior procede de un enigmático designio de lo completamente otro separado, que a la vez ha concedido a sabiendas este mundo a fuerzas nefastas que de hecho él controla, y, sin embargo, nos ha conservado, por un resto de interés por sus criaturas, el medio obligado de acceder a la luz salvadora de su verdad y, en ese caso, en función de ese todo-sujeto que se postula, se hace imposible mantener hasta el final la sustracción radical de lo incognoscible. Incluso si sólo sabemos eso por Dios, ya sabemos bastante para ascender a la certeza razonada

menos, desde el punto de vista de la organización última del ser que postulan, a una ontología unitaria.

La cosa se entiende cómodamente en el caso de un dualismo estricto: la inexpiable guerra que libran la oscuridad y la luz supone y confirma que se inscriben en el seno de un mismo universo; la división en dos es una figura del Uno. Es menos evidente en el caso gnóstico, cuyo Dios infinitamente alejado aparece *a priori* mucho más otro que el sujeto absoluto del mundo de la ortodoxia cristiana. Y, sin embargo, por este ultimo pasa la verdadera dualidad con la autonomía del mundo de los hombres cuando la gnosis continúa procediendo con un entendimiento jerárquico y, en última instancia, continuista, metafísicamente hablando, de los órdenes de realidad; desde el punto de vista del supremo principio y de su cualidad de absoluto suprapersonal, tal y como el ascenso de sus emanaciones permite acceder a él, toda realidad, comprendida la estancia inferior en que nosotros nos corrompemos, el más bajo grado del grado más bajo concebible de la jerarquía de las realidades, vuelve a ser *una*. El discurso del otro, de la división cósmica, del más allá del ser, del desconocido divino, equivale a una afirmación de identidad en el plano de la economía ontológica.

El excepcional interés de la abundante tradición espiritual que sale de ahí consiste a la vez en que hace de puente con las espiritualidades orientales y que permite situar exactamente, desde el interior, la bifurcación occidental. En efecto, desde los parajes de su nacimiento hasta sus expresiones modernas acompaña a ésta como a su sombra o su doble fiel. Del maniqueísmo al hermetismo místico, pasando por la herejía del año mil o el catarismo, la vemos reactivarse bajo nuevos rostros en respuesta a cada avanzada significativa de la separación de lo visible y lo invisible. Es la historia de esta larga indecisión entre dos vías, en donde se ha jugado lo más singular de nuestra historia, lo que se trataría de reconstruir.

de sus razones. Todo esto es únicamente expuesto con el fin de hacer resaltar un poco más hasta qué punto, una vez planteada como premisa la trascendencia de un dios personal, es difícil detener su desarrollo en un dios inteligible, o bien en nombre de un principio ortodoxo de autoridad, como la revelación, o en nombre de la radicalidad del rechazo de este mundo y de la humildad de la inteligencia y del corazón. Entre todas las posiciones posibles en concepto de interpretación de la diferencia de Dios, la que concluye en la accesibilidad racional de su acción, en nombre de su plenitud en la adecuación subjetiva con él mismo y con el mundo, tiene por ella misma, a falta de necesidad en el plan general de la historia, la fuerza interna de la idea. Resulta que ha prevalecido históricamente y que, por una vez, el trayecto de lo real ha coincidido con el despliegue de lo racional.

Volveremos sobre las condiciones que han presidido concretamente este doble proceso de cumplimiento de lo divino y, correlativamente, de afirmación de los poderes del intelecto humano. Lo que nos importa de momento es el vínculo que ilustra entre la evolución de los contenidos religiosos y la transformación de los modos de pensamiento. Por un lado, pues, el despliegue completo de la trascendencia hasta la perfección de un sujeto fuera del mundo, un dios cada vez mejor despaganizado, desligado de todo lazo sensible con este mundo, cada vez más puramente reunido con él mismo; un dios cuya ascensión a la presencia plena hace cada vez más firmemente concebir el orden del mundo en términos de objetividad global y de necesidad interna; y, por otro lado, como resultante, un ser de razón él mismo desprendido del mundo por la diferencia con Dios y que se encuentra, por el solo poder de las reglas de su entendimiento, en condiciones de comprender lo que Dios ha querido, tal cual opera en la marcha de los fenómenos y de sus leyes inmanentes y tal cual es justiciable, consecuentemente, por una concepción independiente, cerrada sobre sí misma, al igual que el mundo exclusivamente regulado desde el interior al que se confronta[3]. No se busca a Dios en las cosas, se busca la ley interna a la que obedecen las cosas

3. Precisemos, con el fin de prevenir cualquier equívoco, que un mundo *metafísicamente* cerrado sobre sí mismo es un mundo *físicamente* infinito. La clausura ontológica de la esfera de los hombres va aparejada con su apertura material. El infinito es el instrumento y el elemento mismo de la clausura: allá donde se vaya, por lejos que se pueda llegar con el pensamiento, será siempre *en el interior* del universo físico. El infinito, en otros términos, es nuestra *prisión,* lo que confirma con la mayor seguridad la imposibilidad de franquear los límites de este mundo. El infinito es necesario para sellar la clausura de este orden de realidad sobre sí mismo.

y, en la medida en que ésta testimonia la plena suficiencia racional del orden de este mundo, remite a la última coincidencia del divino sujeto de este mundo con él mismo. Dios se afirma, para terminar, por su ausencia, a través del encuentro entre el orden de las razones y el orden de las cosas, desde el seno de ese enigmático acuerdo entre el libre ejercicio del pensamiento, guiado únicamente por sus necesidades íntimas, y la organización coactiva de la realidad que parece, a medida que se la penetra, como el despliegue de una necesidad siempre más profunda: fragmento de la necesidad más perfecta, de la adecuación más completa consigo mismo, que puedan concebirse. Así, el desarrollo del absoluto divino interviene no sólo como motor y a la vez espejo de los progresos de la razón humana, sino, en el límite, como la suerte determinante de su autonomía. La grandeza de Dios elevándose a su grado supremo acaba por situar al hombre en igualdad con el secreto de las cosas y valida su independencia en tanto que sujeto de conocimiento[4].

2. GRANDEZA DIVINA, LIBERTAD HUMANA

Liberación intelectual, pues. Pero también liberación *política*. El dios que deja de estar presente en la naturaleza no deja menos de manifestarse tangiblemente en las jerarquías que organizan el vínculo

4. En función de nuestra elección general de método hemos dejado conscientemente de lado la cuestión planteada por la forma aporética que el desarrollo de esta problemática de la accesibilidad del sujeto divino en la objetividad de las cosas revistió en el seno de la filosofía racionalista, de Descartes a Hegel. Tendremos que explicar los motivos que hacen que el proceso que presentamos linealmente como despliegue simultáneo de la diferencia divina y de la racionalidad autónoma del mundo —esto es, en el plano *operativo* que nos interesa prioritariamente— se diera históricamente, en aquellos que se esforzaron por procurarle expresión teórica, en los términos de una oscilación y una contradicción entre inmanencia y trascendencia. Como si tuviéramos que decidir entre una inteligibilidad integral del mundo que anula la separación divina y una diferencia de Dios que reintroduce un resto de ininteligibilidad (la creación de las verdades eternas en Descartes). Digamos muy sumariamente que la dificultad nos parece depender de la herencia teológica de la participación de lo visible y de lo invisible, que continúa informando la idea clásica del conocimiento, en particular bajo la forma del mantenimiento de una intuición intelectual (o de la reconstrucción de su equivalente: la aprehensión del espíritu por sí mismo). Esta tensión constituye el verdadero trasfondo de la solución kantiana, es ella la que le confiere todo su sentido y su alcance. Kant es el primero en pensar rigurosa y completamente según la dualidad ontológica cuando los otros reintroducen irresistiblemente, contra el movimiento seminal de su pensamiento, el punto de vista del Uno.

colectivo. La absoluta separación que constituye a la divinidad en sujeto absoluto del mundo comporta disolución o retirada de cualquier imposición sensible a los hombres de la voluntad de arriba, abolición del poder mediador, anulación de la dependencia expresa y directa de este mundo respecto al más allá. La revolución teórica de la objetividad del mundo va necesariamente aparejada con una revolución práctica de la autonomía de la esfera humana-social.

A la accesibilidad del orden natural por el pensamiento corresponde la accesibilidad en acto del orden social, encontrándose los dos, por otra parte, definitivamente disjuntos.

El soberano deja de ser lo que eran desde siempre los soberanos: la encarnación viviente del vínculo entre el cielo y la tierra, la conjunción personificada del orden visible con su fundamento invisible. Puede esgrimir su «derecho divino», mas, so pretexto de una aparente continuidad del lenguaje, su papel se invirtió. Ya no hace presente carnalmente a lo invisible, figura su ausencia. Ya no suelda este mundo al otro, testimonia su separación. Lo que en realidad muestra es que la diferencia de Dios abandona la comunidad de los hombres rigurosamente a sí misma. Viene así a materializarse en el desarrollo del poder soberano la independencia ontológica del cuerpo político y su propio poder de darse la ley a sí mismo. La lógica del Estado se hace restituyente. Al ampliar su influencia contribuye a la repatriación, al alcance de los actores sociales, de la fuente y de las razones del ser-conjunto. Toda la obra de las monarquías absolutas es de este modo interpretable, lo veremos, como partícipe de una dinámica tan fundamental como subterráneamente «laica» y democrática, y como dependiente, por esta razón, de una empresa fundamentalmente autodestituyente. El poder que impone desde arriba, expresión de lo que trasciende radicalmente a la voluntad de los hombres, opera contra él mismo, en función de su nueva economía religiosa, en la constitución como poder legítimo del poder emanado desde abajo, expresión de la libertad metafísica de los individuos. En el espejo del poder de uno se corporifica la economía simbólica del poder de todos.

Es significativo que las teorías modernas, es decir, individualistas del contrato social aparezcan más o menos en el momento en que efectivamente se establece el poder llamado «absoluto». Lo nuevo pensable —que la sociedad tiene su principio constitutivo en ella misma—, hay que comprenderlo a la vista de la realidad del Estado soberano, ese Estado que recoge en él, junto al principio activo de la cohesión colectiva —aquello que sigue manteniendo a la sociedad junta—, el derecho general de administración inherente a la autosu-

ficiencia de la esfera terrestre. Sin embargo, por un lado, a partir del momento en que ha devenido así concebible, que el vínculo social procede de un acto originario de instauración y que, por otro lado, se plantea en la práctica que la suma de lo que hace ser a la sociedad como es se encuentra, al menos potencialmente, concentrado en la instancia política, se pone irresistiblemente en marcha una dinámica que garantiza, más o menos a largo término, la interpenetración de las dos dimensiones, la fusión del ideal y de lo obrado, la alineación del funcionamiento social en el presente con la norma ilustrada por el pasado fundador. Pues la condensación en el Estado de un fundamento colectivo que supuestamente resulta de razones de este mundo significa la subversión y la ruina del principio jerárquico. Más aún que en sus manifestaciones jurídicas o sociales, es en su última legitimidad simbólica y religiosa donde el poder que se pone a representar la identidad interna del cuerpo colectivo, en lugar de encarnar a lo otro de la sociedad, ataca y descompone la jerarquía como sistema. La destruye en su esencia última, en tanto que traducción necesaria de la exterioridad instituyente de la dependencia de inferior a superior, en tanto que la cadena de las dependencias interindividuales recuerdan y materializan la sujeción general a un orden dictado desde fuera. En estas condiciones, cuanto más aumenta el órgano soberano su control y su responsabilidad de la vida social, más deshace la imagen organizadora de anterioridad-superioridad del orden social y más aparece éste, por tanto, opuestamente, como salido de la voluntad de individuos que en derecho le preexisten y que, consecuentemente, en función de esta independencia primitiva y de la suficiencia de cada uno para sí mismo que la acompaña, sólo pueden ser concebidos como abstractamente iguales. Dicho de otro modo, cuanto más se desarrolla el aparato de la autoridad administrativa y cuanto más concretamente se deslegitima la imposición por arriba, más gana en viva credibilidad la lógica representativa. No podría haber una organización legítima del cuerpo colectivo más que derivada del concurso expreso y de la operación instituyente de sus miembros tomados en su conjunto: la idea y la perspectiva práctica no caen del cielo; son como materialmente acreditadas y difundidas por la acción de un Estado que, por reconducir completamente las viejas formas de la coacción jerárquica, no trabaja menos en socavarlas definitivamente; que produce de manera suicida la independencia de los individuos cuando continúa suponiendo como base el primado del orden social.

La inversión democrática de la soberanía estaba inscrita desde su nacimiento en la soberanía entendida como idea del Estado mo-

derno, como fórmula de la nueva relación entre poder y sociedad, resultante ella misma de la revolución de la trascendencia que lleva a término. Cuando la instancia política asume la representación y la gestión general del ser-conjunto bajo el efecto de la división acabada de este mundo respecto al reino que no es de este mundo, el ejercicio en acto de la soberanía de los individuos no queda muy lejos, por más que se siga en un primer tiempo cualquier refuerzo del aspecto regio de la autoridad. El coloso estatal no se consolida al principio sino para abrirse después mejor a sus súbditos. Ahondando su separación provoca a fin de cuentas la identificación, quien sufre ese poder encuentra el derecho de producirlo. Así, la restitución del vínculo social al poder de los hombres está al final de ese gran movimiento de despliegue de la dualidad ontológica, cuya originalidad, exclusiva de la historia occidental, consiste en haber sido su teatro. En su trasfondo es religiosa. Es la coronación del trabajo bimilenario de reducción de la alteridad secretamente realizado por la dinámica de la diferencia de Dios. A través de la realización del infinito divino tuvo lugar el acceso de los actores humanos al control de su destino colectivo. Control, hemos de precisar, que no los libra de ningún modo del cuidado de Dios en su actividad social: han de testimoniar sencillamente fidelidad a su ley desde el interior de su libertad instituyente, y cada cual a título personal, en lugar de tener que manifestarla juntos, por la sumisión exterior a las superioridades coactivas que supuestamente concretan su existencia. Desde el interior de lo religioso se pasó fuera de la determinación religiosa, la grandeza de Dios engendró la libertad del hombre. De ahí su curiosa suspensión en el seno del universo que tan poderosamente contribuyó a modelar: si, en todos los sentidos del término, salimos de lo religioso, ello no nos ha abandonado, y por completamente acabada que esté su eficaz carrera, quizá nunca habremos terminado con ello.

La perspectiva adoptada no conduce, como podría objetarse, a evacuar o desestimar los conflictos inexpiables y recurrentes en todos los frentes, bajo cuyas condiciones se desarrolló esta múltiple gestación. Ella les confiere simplemente otro sentido distinto del que acostumbramos a atribuirles. Es cierto que el libre examen tuvo que conquistarse en una gran lucha contra la obligación de creer, que la intelección objetiva de las cosas debió ganarse laboriosamente contra su entendimiento supersticioso, mágico o metafísico. Es seguro que la autonomía política de la individualidad no se afirmó sino al precio de un combate sin concesiones contra la economía del sometimiento colectivo. ¿Hemos de concluir de ello la

heterogeneidad originaria y la singularidad esencial de las partes en liza, como si en el fondo se hubiera tratado cada vez de una confrontación de la religión con su otro, más o menos enmascarado al principio, pero, al extenderse, destinado a descubrirse como tal? Como si toda la verdad de lo religioso estuviera, pues, del lado del dogma como forma y de la dependencia como contenido, mientras que el enfoque de razón o el proyecto de libertad, mezclados primeramente con la creencia, pero destinados a liberarse de ella, y, más aún, destinados a volverse contra ella para destruirla, encarnarían potencialmente frente a él un puro exterior de lo religioso, sin otro lazo ni deuda con él que coyuntural. Lo que nosotros mantenemos, por el contrario, es que esta concepción «laica» de la realidad del mundo y de la naturaleza del vínculo social se constituyó esencialmente en el interior del campo religioso, que se nutrió de su sustancia, que encontró el medio de desplegarse en tanto que expresión de una de sus virtualidades fundamentales. Materialización de la trascendencia en movimiento, no ha movilizado menos verdad religiosa para forjarse de la que contenían el culto oficial o el discurso de las Iglesias. Asimismo, los conflictos que no cesaron de oponer sus manifestaciones emergentes a las resistencias de la ortodoxia, o al inmovilismo del dogma, han de ser comprendidos como otros tantos conflictos internos que enfrentan opciones interpretativas antagonistas en materia de diferencia divina.

Todo ello en función de la situación, extremadamente particular, creada en el marco de la religión de la trascendencia por la enorme diferencia inicial entre la posibilidad estructural y el contenido actual, si no decididamente por la contradicción inicial entre el nivel profundo y el nivel explícito, entre la lógica virtual del nuevo esquema regulador de la conjunción/disyunción de lo visible y de lo invisible, y el contenido efectivamente practicado y vivido de la creencia. En el surgimiento del dios sujeto universal y separado está potencialmente en juego, lo hemos visto en efecto, la inversión radical de la organización religiosa: del tránsito de una economía del uno, que une lo humano y lo divino, lo visible y lo invisible, en el seno de un solo mundo, a una economía de la dualidad que reposa sobre la disociación de sus esferas respectivas. Con la diferencia de que esta revolución en el orden de la estructura permanecerá en realidad durante mucho tiempo, y por poderosos motivos, sin expresión ni traducción verdaderas. Peso aplastante de una herencia inmemorial, el viejo principio de la unidad cósmico-teológica va a continuar duraderamente prevaleciendo e informando la experiencia religiosa, encontrándose así comprendida la nueva figura de la

divinidad en los límites de un marco en el que el mantenimiento, en todos los planos, de una estrecha imbricación entre naturaleza y sobrenaturaleza bloquea el despliegue de su diferencia. Un dios de otra parte, pero ahora en el interior del mundo; un más allá separado de nosotros por un abismo insondable, pero una conjunción plena, por gracia del soberano mediador, entre este orden de aquí y su origen en el más allá; la autonomía *a priori* de una esfera natural desacralizada, pero, en la práctica, la concepción mágica, analógica, o mística, de la unidad del ser: son otros tantos compromisos limitativos impuestos a los desarrollos de la secesión y de la absolutización divinas por la invencible imposición del uno originario. De ahí, en principio, una división irremediable entre dos tendencias fundamentales, que reflejan en su oposición las tensiones íntimas del dogma: por un lado, una inagotable tendencia a la innovación en materia de diferencia de Dios y, frente a ello, tratándose de la salvaguarda de un vínculo vivo entre el cielo y la tierra, una tendencia inquebrantable a la conservación. La profundización infinita de lo otro contra la restauración de la última identidad del ser. En efecto, siempre es posible esgrimir, por una parte, la verdadera grandeza de Dios para volverla contra la religión instituida, sistemáticamente acusada de no proponer más que una visión restrictiva. Pero no tiene menos sentido frente a ello defender, junto a la ligazón de lo visible y lo invisible, lo que fue desde siempre la inconsciente piedra angular de la vida social y mental de los hombres. Toda la historia religiosa e intelectual de la Europa cristiana girará en torno a este único e idéntico envite central: presión a favor de la omnipotencia exterior de Dios, esfuerzo por jugar contra ella, o por volver sobre sus efectos. Ahí reside el invariable corazón a partir del cual se esclarece la unidad de esta sucesión extraordinariamente embrollada de disputas y de batallas.

Todavía hay que desenmarañar con cuidado en cada caso las apariencias de la realidad si queremos apreciar exactamente la naturaleza de las posiciones en liza y el alcance de su antagonismo. Pues es regularmente en sentido contrario como se presentan los protagonistas, la verdadera innovación avanza bajo las condiciones del retorno restaurador a una autenticidad, o a una integridad primitivas (como ejemplarmente es el caso de toda la serie de regresos a las fuentes en el agustinismo, hasta el jansenismo), mientras que a la inversa, y de la misma manera, el enfoque propiamente conservador toma prestadas las vías de la invención para satisfacer su designio retrógrado. De hecho, se fijó y concentró ampliamente en la defensa de la Iglesia mediadora y, a través de ella, de la solidari-

dad encarnada entre este mundo y el más allá. Pero también pasó en su caso por la producción de respuestas inventivas a las avanzadas mayores de desligadura del mundo visible respecto a su principio invisible, desde la respuesta mística de la Edad Media tardía, que reencuentra la inmediatez de Dios contra el estremecimiento de su presencia provocado por la crisis de la mediación política y eclesiástica, hasta la respuesta romántica, que restaura por el juego de las analogías y de las correspondencias la cohesión general de un universo animado contra las divisiones del conocimiento objetivo. Todos ellos son meandros y desniveles que hay que deshacer y atravesar si pretendemos concebir en su tensión nodal el proceso de conjunto operante en medio de estas fuerzas innumerables y de su confusa combinación.

Volveremos sobre las condiciones históricas muy especiales que, del lado occidental, permitieron a estas posiciones últimas intervenir abiertamente al principio y que aseguraron después la victoria regular del partido del movimiento, hasta la completa materialización de las virtualidades contenidas en la trascendencia en materia de organización de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. Por ahora lo que nos interesa exclusivamente son la pertenencia última y la identidad de los protagonistas enfrentados a lo largo de esta interminable y decisiva querella de lo antiguo y de lo nuevo. Ordinariamente juzgamos mal porque lo hacemos según el giro que tomó la confrontación en el periodo que nos es más próximo, cuando, acabada en lo esencial la fase creativa del proceso y adquiridos irreversiblemente sus resultados, las Iglesias libraron contra el espíritu del siglo un combate de retaguardia tan vano como feroz. Comprendido retrospectivamente, a medida de este episodio terminal, el conjunto del recorrido adquiere una falsa claridad. Por un lado, un principio de tradición y de ortodoxia identificable con la religión en su esencia y, por otro lado, un principio de libertad y de crítica, de hecho enteramente independiente del espíritu de la religión, a pesar de las engañosas alianzas anudadas por fuerza en sus tímidos inicios; y más aún, su contrario en todo el recorrido. Tomar una batalla, según se desarrolló, por la verdadera batalla significa cerrarse a la significación de la historia anterior y a sus tensiones motrices, como lo es prohibirse discernir el arraigo religioso de la génesis de nuestras formas laicas de pensamiento y de acción. Significa a buen seguro impedirse captar la naturaleza, los recursos y lo que está en juego en la religión de la trascendencia, el reducirla a su herencia institucional, a la prolon-

gación empobrecida de lo que no fue nunca más que uno de sus componentes. No sólo lo que aprehendemos a través de esas expresiones oficiales de la fe representa el legado de una vertiente del movimiento religioso occidental, sino que incluso es el legado, sobre todo del lado católico, de su vertiente conservadora, del largo esfuerzo para contener la exterioridad divina en límites trazados con mucha precisión. Sin embargo, la profundidad propia de la religión de la trascendencia está más bien en la otra vertiente, del lado del esfuerzo novador y continuado por proporcionar versiones siempre más desarrolladas de la diferencia de Dios y por desplegar plenamente sus consecuencias. No es del lado de aquello que invoca una continuidad explícita con la tradición donde hay que buscar la verdad del proceso iniciado por el advenimiento del concepto cristiano de la divinidad, es en aquello que ha *salido* de él, en el sentido completo del término, hasta olvidar su filiación y su deuda respecto a él; es en aquello que ha conducido a romper el movimiento de asunción de la escisión estructural, en ciernes en la noción de un dios único y creador, con su rechazo institucional en el seno de la Iglesia mediadora (la Reforma), y después a autonomizarse en nombre de la racionalidad del designio divino, como tal accesible al sujeto humano, antes de alcanzar decididamente en su organización interna una autosuficiencia (al menos aparente) que le permita pasar de la referencia a Dios; con esta confrontación engañosa entre el interior de la religión y su exterior, entre el Dios de la fe y la razón sin Dios, detrás de cuya pantalla se trata, pues, en el límite, de recoger los progresos de la razón en Dios. Tal es el secreto de esta secuencia única por su fecundidad instauradora: razón por la cual hay al menos tanta más religión en la base de lo que se ha expandido desde el siglo XVI fuera del dogma constituido y de sus aparatos, de lo que éstos han preservado y transmitido; y quizá más. Más conforme en todo caso con la verdad completa de la trascendencia comprendida como dinámica, aprehendida más allá de su fijada doctrina en su poder de esquema que está por desplegar. Dicho de otro modo, hay, y es la esencial originalidad fundamental del devenir del que hemos salido, una historia religiosa que desborda por todos lados la historia de la religión en sentido estricto. Tiene su principio generador: la expresión progresiva de la totalidad de las posibilidades latentes en el seno del esquema de la unicidad divina. En función de este foco organizador se ilumina la unidad de su doble movimiento: metamorfosis del otro mundo y, correlativamente, remodelación, en el conjunto de sus aspectos, del ser-en-este-mundo, de la manera abstracta de comprenderlo a

la forma material de habitarlo, pasando por el modo en el que coexistir colectivamente en él.

Pues los dos van indisolublemente aparejados, el movimiento de la idea y la reelaboración de la experiencia efectiva, la evolución del contenido religioso y el cambio de forma de la actividad humana. Una vez aclarada su cuestión central, está por despejar el segundo aspecto del proceso, a saber, la íntima solidaridad que une esta trasformación de lo divino a la inmensa mutación intelectual, política y material de la que ha nacido nuestra civilización material. La materialización exhaustiva de la trascendencia como estructura es también, e inseparablemente, el establecimiento de un nuevo orden de la práctica terrestre, de un nuevo modo de pensamiento, de un tipo inédito de relación con la naturaleza, de una forma nueva de disposición de sí mismo y de vínculo con los otros. Racionalidad, individualidad/libertad, apropiación transformadora del mundo natural: tres ejes fundamentales de nuestro universo cuyo desarrollo solidario constituye algo así como la traducción concreta de esa gran traslación del uno al dos que constituye el corazón del movimiento religioso occidental. Los tres están de entrada en ciernes en la nueva articulación de lo visible y de lo invisible presupuesta por la figura cristiana de lo divino (considerada ésta, una vez más, no aisladamente, sino en su contexto, como la expresión *estructuralmente* más acabada —también con relación a la ruptura griega del orden del mito— de la gran inversión espiritual del «periodo axial»). Si se desarrollaron fue a medida del proceso que aseguró la completa disociación de la esfera visible de su principio invisible.

3. DEL MITO A LA RAZÓN

Así, hemos visto cómo el desenvolvimiento de nuestra moderna concepción del mundo, en términos de necesidad objetiva, acompaña íntimamente a la afirmación-expansión del absoluto divino. La profundización de la plenitud subjetiva de Dios disuelve los vestigios de la visión antigua de un cosmos jerarquizado, expurga la materialidad de las cosas del resto de animación oculta que continuaba habitándola, conduce, en fin, un encadenamiento de los fenómenos rigurosamente determinado por la razón suficiente. Al término del movimiento tenemos un marco de pensamiento que constituye con mucha exactitud el término simétrico y el inverso del marco de pensamiento mítico —así como la conjunción/disyunción de lo visible y de lo invisible que organiza la religión de la trascendencia constituye el equiva-

lente invertido del que opera en el seno de la religión del pasado—. De un sistema a otro, el «utillaje intelectual», las capacidades instrumentales de pensamiento, permanecen profundamente idénticas; hay unidad «natural» del espíritu humano detrás de y pese a sus divergencias culturales de funcionamiento. Estas idénticas posibilidades operatorias de base son sólo recogidas, distribuidas, modeladas y orientadas de manera absolutamente opuesta, en función de su inserción en dos dispositivos religiosos y sociales en las antípodas uno del otro.

No hay, por un lado, un pensamiento en estado salvaje que funcione de un modo espontáneo y, por otro, un pensamiento domesticado, plegado poco a poco a las exigencias de la acción eficaz. Hay dos grandes organizaciones del marco de pensamiento, cuyas modalidades y reglas, dependientes como son, en última instancia, del tipo de vínculo que liga a la sociedad con su fundamento, pertenecen por igual y enteramente al dominio de la *institución*. Dos grandes organizaciones que corresponden a las dos formas extremas que, lógicamente, es susceptible de revestir la exterioridad del fundamento colectivo. Se trata en los dos casos de la determinación integral de la realidad presente por un principio situado absolutamente fuera de ella: por el origen, por el pasado fundador, en el primer caso, por el sujeto divino y su infinita presencia a él mismo, en el segundo. Con la diferencia de que este paso del puro pasado a la presencia pura equivale a la inversión de lo concebible en materia de fundamento y, más aún, a cambio, término a término, de la relación de los hombres con ese supremo foco de sentido de su universo: mientras que la determinación por el origen, en tanto que tal impenetrable —tuvo lugar, no hay nada más que decir—, no puede ser más que recitada y repetida, la inteligencia divina, ciertamente insondable en su fondo, no es menos esencialmente accesible en sus resultados a través de la necesidad y de la perfección que preside sus obras. La divinidad, que extendida en absoluta conjunción con ella misma firma su separación última de nosotros, nos deja este mundo como algo por comprender en su totalidad, por penetrar en sus articulaciones más íntimas y por transformar. Al hilo de esta basculación en que las posiciones se invierten y se intercambian término a término, lo que se presenta como algo que pensar y los medios de pensarlo se transforman concertadamente.

No hay una historia verdaderamente interna del pensamiento sin tomar en cuenta ese nudo que mantiene juntos —y haciéndolos moverse juntos— los horizontes de lo concebible y los instrumentos del concebir. Así, una verdadera historia de la razón occidental sólo puede escribirse en términos de estructura y de transformación estructural, que simultáneamente modifica contenido ideal y forma

conceptual. En términos de inversión de estructura, tratándose de su nacimiento y de la salida del molde mítico: surgimiento del punto de vista del Uno, imputación ideal de la totalidad del ente a un único principio regulador, por oposición a la lógica múltiple del mito y, correlativamente, instalación del pensamiento en un funcionamiento compuesto de autocontestación ilimitada, puesto que es regulado por oposiciones imposibles de cumplir y constantemente renacientes —uno/múltiple, sensible/inteligible, materia/forma, etc.— en lugar de la consustancialidad de las dimensiones equivalentes en el dispositivo del pensamiento salvaje. En términos de despliegue de la misma estructura fundamental, y tratándose del movimiento que conduce hasta nosotros: emergencia de la objetividad del mundo por disolución de la unidad del ser; por de-solidarización de la naturaleza y de la sobrenaturaleza y por ruina de su asociación inmemorial en el seno de una sola e idéntica totalidad cosmobiológica; y, asimismo, por desteleologización de las perspectivas sobre la realidad, libres en lo sucesivo de desplegarse sectorialmente con toda independencia; y, correlativamente, por elaboración de un nuevo ideal de orden para el pensamiento, abandonando la trama regulada de las correspondencias y de las simpatías por las que todas las cosas se mantienen en el universo en favor de la univocidad del encadenamiento causal; es decir, llevando de hecho la exigencia que se expresaba antes bajo la forma de inserción de las cosas singulares en el seno del todo, por analogía o por afinidad, al interior mismo del vínculo entre las cosas, en forma de necesidad total que ha de ser resaltada en el corazón de su consecución o de su conexión. En este preciso sentido, en las especulaciones mágicas está en efecto ya el espíritu de la ciencia, en la noción de influencia oculta hay algo de la idea moderna de causa. De un registro al otro se pasa por una transformación directa que es la transformación interna de las condiciones generales de la representación de la realidad, determinada ella misma por la evolución de la relación humano/divino. En resumen, el espíritu no está libre de sus contenidos —o al menos no lo está más que en el interior de un círculo secretamente delimitado por una tematización organizadora—, se hace con ellos, y ambos son llevados/transmutados por una economía que resulta profundamente de la organización colectiva.

4. DE LA DEPENDENCIA A LA AUTONOMÍA

Vimos asimismo cómo el surgimiento del dios personal conlleva de entrada una transformación radical del estatuto de los seres, singu-

larizándolos y volviéndolos hacia ellos mismos. Allí donde la comunicación con el principio de todas las cosas pasaba por la subordinación en cascada de las partes al todo, por la dependencia externa, en cada nivel, hacia lo que es más alto que él mismo, la relación con el supremo poder deviene a la vez *directa* y totalmente *interior*. Deja de tener por vector el vínculo entre los seres para centrarse en el interior de cada uno de ellos. En este terreno, como por lo demás en los otros, la fe cristiana no representa más que la punta de lanza de un movimiento mucho más amplio. Desde el momento en que comienza a deshacerse la vieja alianza que aseguraba la perfecta copresencia del orden visible y de sus fuentes o raíces invisibles; desde el momento en que se postula, más allá de los vínculos visibles que unen a cosas y gentes, la existencia de un único principio inteligible que ordena en secreto la vida universal, hay secesión interior correspondiente a la fractura en el ser. En función del hiato así abierto entre el nivel de las apariencias y el nivel de la verdadera realidad aparece una ética de la retirada y de la movilización con vistas al acceso, en el interior de sí, a ese verdadero bien que el comercio del mundo permite ignorar, o sustrae. Ética, cuya exigencia cristiana de conversión, como llamada por la revelación del interés del creador por su criatura, constituye simplemente una versión extrema. Junto a, o mejor, por debajo del ser social cogido exteriormente en la red de las coacciones comunitarias y de las obligaciones para con el César hay en lo sucesivo un hombre interior, en última instancia absolutamente independiente, en el fondo de él mismo, en su relación con Dios. Al actor ligado por las pertenencias de este mundo corresponde en cada creyente la persona desligada del compromiso respecto al otro mundo.

Es inútil extenderse sobre las potencialidades desestabilizadoras de esta legitimación del foro interno separada de la norma colectiva. De hecho permanecen tan ampliamente inoperantes como la exterioridad divina queda ella misma bastante limitada para acomodarse al mantenimiento de un encaje directo entre el orden terrestre y el orden celeste, y tanto como, en particular, la Iglesia mediadora queda como el intermediario sacramental obligado entre los fieles y Dios, con lo que ello implica de obligaciones de pertenencia y de necesaria sumisión. Con el despliegue de la trascendencia y con la lenta disyunción de los dos reinos la movilización de la interioridad adquiere poco a poco suficiente fuerza y claridad para ejercer abiertamente un efecto contestatario o disolvente respecto al principio jerárquico. Cuanto más se aleja Dios en su infinitud, más tiende a devenir puramente personal la relación con él, hasta excluir, para terminar, cual-

quier mediación institucional. Elevado a su absoluto, el sujeto divino no tiene más correspondiente legítimo terrestre que en la presencia íntima. Así, la interioridad de partida deviene decididamente individualidad religiosa.

Aún no ha llegado, falta mucho para ello, el individuo como categoría social y política. Sin embargo, está al final del mismo proceso, pero por el lado suplementario, indirecto, el de las transformaciones del poder temporal inducidas siempre por la plenitud y la exterioridad divinas. Es cierto que podemos concebir una comunidad de creyentes a la vez rigurosamente individualizados en su relación con Dios y vueltos exclusivamente hacia fines espirituales. Mediante la fusión de lo espiritual y de lo temporal, o más bien mediante la invasión de lo temporal por lo espiritual, sería realizado entonces el paso del individualismo religioso, extramundano, al individualismo social e intramundano. La simplicidad de esta transferencia directa hace que el modelo sea tentador. A nuestro juicio es completamente engañoso y de ninguna manera entrega la clave de lo que se puso en juego, en los orígenes de nuestro mundo, como inversión de la relación de prioridad entre el elemento y el conjunto social. Con la ciudad-Iglesia de Calvino estamos muy lejos de la sociedad de los iguales de los modernos, la cual plantea como regla de funcionamiento la independencia y la autosuficiencia primitivas de sus miembros; y ello en razón de lo que supone de homogeneidad comunitaria y de presión colectiva y, consecuentemente, de «holismo» mantenido, permitiendo la marcha de la ciudad semejante búsqueda individualista de la salvación a través de la actividad en este mundo. Es por otra vía, indirecta ésta, aunque tan fundamentalmente religiosa en su raíz, como se operó la última emancipación de los actores individuales frente a la totalidad colectiva. Más allá de la relación singular de cada creyente con Dios es la relación del poder con la suprema voluntad del creador —tal como ordena la forma de la relación de los miembros del cuerpo social entre ellos— la que se mostró determinante aquí. Gracias a la mediación del Estado y a su transformación religiosa la individualización de los fieles engendrada por la retirada de lo divino se materializó en el plano cívico. La realización absoluta de Dios es, pues, de derecho, si no de hecho, la fe puramente personal, pero también una transformación en toda regla del poder soberano. Éste deja de ser mediador, en el sentido exacto y pleno del término, es decir, materialización viva del invisible instituyente entre las criaturas visibles. Deja por ello de funcionar como clave de bóveda de un verdadero orden jerárquico, cuyo encaje corporal repercute a todos los niveles en un orden superior. Pero no hace más

que retirarse de su viejo rol para confiarse uno nuevo. De encarnador que era de la necesaria sumisión al afuera deviene garante de la suficiencia y de la autonomía últimas de la esfera humana. A partir de aquí no solamente la instancia política ya no está en posición de dar vida a la vieja distribución unificante de las superioridades, sino que toda su acción tenderá insensiblemente a socavar sus bases y a descomponer su principio. Con independencia de la conciencia y de la voluntad de sus conductores, el Estado, en función del esquema de adecuación de la colectividad a sí misma que ordena y justifica en lo sucesivo la profundización de su influencia, trabajará irresistiblemente en desligar a sus sujetos, deshaciendo, en virtud del modo mismo de su intervención, la anterioridad de la ley que mantiene a los hombres juntos con relación a su voluntad y, por tanto, su carácter de imposición irresistible, e incluso la organicidad esencial del vínculo social. El lazo no es primero con relación a los elementos enlazados, es segundo, procede de la composición de sus libres voluntades; no es autoridad legítima más que proviniendo de una delegación expresa de los individuos soberanos: con la carga entera de la cohesión colectiva que pone en las manos de la instancia política la inversión democrática está en el extremo del crecimiento del poder que implica la secesión de lo divino. Por «absoluto» y de «derecho divino» que sea, el soberano, devenido lugarteniente en la tierra de un dios ausente, es condenado a obrar administrativamente en la transferencia hacia abajo de la soberanía. Pues sólo una vez que el poder es producido por la sociedad, está en condiciones de ejercer la totalidad de las funciones y de las prerrogativas que le abre y asigna la disyunción del reino terrestre y del reino celeste.

Si, en consecuencia, hay continuidad entre el creyente desligado del mundo y nuestro ciudadano independiente de su comunidad es mediante el paso de más, en el plano colectivo, que ha puesto en marcha el despliegue completo de la trascendencia y la revolución producida en la economía del vínculo social por aquello mismo que volvió al cristiano plenamente libre ante Dios. Solamente a través de esta reelaboración de conjunto, que liberó al individuo de cualquier obligación de pertenencia transfiriendo la totalidad de la dimensión colectiva al interior de la esfera del Estado, el hombre interiormente autónomo devino un ser globalmente dueño de sí. Hemos de evitar dos errores: el consistente en presentar una génesis sólo religiosa del individuo a partir de la personalización cada vez más exclusiva de la fe, sin tomar bastante en cuenta el enorme hiato entre el registro de la libertad íntima y el orden de la coacción social global; y el consistente en considerar que basta con una génesis puramente social del

primado de la individualidad por transformación de la relación de poder, sin ver la fuente religiosa de la que procede esta mutación del principio soberano y sin captar, por ello mismo, la continuidad que a lo largo de la historia religa a la ciudad de los iguales con los hombres de Dios. Así, la historia del principio de individualidad se confunde con el proceso de expresión de la trascendencia: emerge con ella bajo la tímida forma de interioridad; pasa a los hechos en función de su doble realización: religiosa y política. El creyente absolutamente solo ante un Dios absolutamente fuera de este mundo; el ciudadano solo y libre ante la encarnación en el Estado soberano de la autonomía humana: mutación de la relación con el otro mundo y revolución de la relación entre las criaturas de este mundo, dos figuras complementarias y terminales del movimiento religioso occidental.

IV

DE LA INMERSIÓN EN LA NATURALEZA A LA TRANSFORMACIÓN DE LA NATURALEZA

Hay un tercer aspecto de esta inmensa refundación del campo de la experiencia humana al que hasta el presente no hemos hecho más que breves alusiones y cuya estrecha y necesaria solidaridad con las dos grandes transformaciones que hemos obtenido es necesario mostrar: la transformación del entendimiento de las cosas y la transformación del vínculo entre las personas. A saber, la transformación de la relación práctica con el mundo por una vuelta activa contra la realidad del mundo de la alteridad religiosa que servía para garantizar la intangibilidad de su orden. De la esencial aceptación del orden de las cosas y de la ley del destino que organizaba la religión primordial del pasado se bascula, cuando surge la separación entre este mundo y el más allá, entre apariencia y verdad, hacia un rechazo fundamental de este mundo en nombre del otro mundo, deviniendo el imperativo de salvación y el acceso a la verdadera vida la perspectiva y la regla en esta vida. Y de ahí, gracias a la ampliación de esta separación, de la consumación progresiva de la escisión entre lo humano y lo divino, de la traslación completa de la unidad naturaleza-sobrenaturaleza a su dualidad, el esfuerzo mayor con vistas a la otra vida, que pasaba por el control riguroso de sí y la distancia interior a las solicitudes y vanidades del mundo (al tiempo que por la adhesión y la sumisión continuadas, exteriormente, a las inmutables necesidades de su orden), es al final integralmente llevado a la materialidad misma de las cosas de este mundo y al trabajo destinado a transformarlas. Todo el poder movilizado desde siempre al servicio del mantenimiento de la reproducción de un universo humano-natural inmutablemente idéntico a él mismo, toda la energía desplegada con vistas a la neutrali-

zación del cambio —cambio del mundo en torno y del vínculo ancestral— se ven así, al término de estas metamorfosis de la alteridad religiosa, vueltos contra la naturaleza y puestos al servicio de un cambio universal.

Dicho de otro modo, todo lo que el hombre había inicialmente vuelto contra sí mismo en beneficio de la inalterable identidad del ser, deviene el motor de una acción ilimitada respecto a la totalidad de lo que lo rodea, su propio mundo y el mundo natural. No podemos comprender la extraordinaria modificación del régimen y de las perspectivas de la *actividad* humana producida por la emergencia de las sociedades modernas si no la captamos en la sucesión de las grandes reorientaciones del rechazo religioso, del que constituye ni más ni menos que su último avatar, el que clausura el ciclo, por reinversión en lo visible de lo que se dirigía hacia lo invisible y por correlativa transmutación de la pasión por lo inmóvil en principio del movimiento. Del hombre radicalmente sometido al poder de lo otro, al igual que las cosas que lo rodean, al hombre en posición de alteridad radical respecto a todo lo *dado* en general, del universo vecino como de los productos de su propia actividad, el bucle se cierra, se acaba la historia de lo otro. Así, a través de aquello que convierte en una ley el hecho de atenernos a la realidad tal y como la *recibimos* —de lo que nos impide en todos los casos acomodarnos a la realidad tal cual es— comunicamos, a la inversa, con la absoluta valoración de lo *recibido* y con la deferencia conservadora por el orden de todas las cosas tal cual era antes de nosotros y quedará después de nosotros, que animaban nuestros antepasados. Hemos pasado a las antípodas de su manera de situarse en el ser; no permanecemos menos en consonancia y proximidad de fuente con lo que los determinaba; eso mismo que nos separa de ellos nos permite comprenderlos. El hombre «dueño y señor de la naturaleza» no es simplemente un fenómeno representativo ligado a un cierto estado de desarrollo de las ciencias, de las técnicas y de las fuerzas productivas, ya se haga de la idea el reflejo de la práctica efectiva, o su condición de posibilidad. Es mucho más profundamente un fenómeno de organización simbólica de la experiencia en el que actitudes materiales y actitudes intelectuales no se dejan separar, en cuanto expresiones complementarias, de un modo global de orientación en el seno de la realidad, que han de ser explicadas en comparación con los modos religiosos que las precedieron.

1. LA DEUDA CON LOS DIOSES, EL VÍNCULO DE LOS HOMBRES Y LA RELACIÓN CON LAS COSAS

La religión del pasado puro y de su pura repetición implica, como uno de sus correlatos directos y cruciales, ya lo vimos, una cierta disposición en el interior y frente al mundo natural; el traslado de las secuencias fundadoras que dan razón de las cosas tal cual son en un tiempo-otro, del que el presente no es más que su reviviscencia y su copia, tiene inmediata y necesariamente como efecto incluir o sumergir el orden humano en el orden de la naturaleza, hacerlos ampliamente indisociables. Si los orígenes son radicalmente precedentes, lo son igualmente para el día y la noche, la sucesión de las estaciones, el curso de los astros, la distribución de los animales y de las plantas o el reparto de los hombres, sus maneras de hacer y la forma de sus vínculos. El absoluto respeto que se debe a los usos ancestrales, se lo debe otro tanto a la organización del universo próximo. Así como no se podría tocar las reglas que establecieron de una vez por todas las buenas maneras de vivir, tampoco podría emprenderse algo que pudiera alterar la economía natural. Reconducción escrupulosa de la costumbre y cuidado de dejar en su estado el curso de las cosas van estrictamente unidos. Por esta razón, no se puede dentro de la lógica del dispositivo otra cosa que sentirse integralmente e íntimamente solidario de este curso de las cosas. No sólo está fuera de toda consideración oponerse a él siquiera un segundo, sino que el sentimiento de copertenencia a él es tan potente que toda acción de depredación o de extracción susceptible de desordenarlo reclama con frecuencia a su vez la compensación ritual y la restauración formal del equilibrio así alterado un instante. Dicho de otro modo, la relación con la naturaleza está enteramente condicionada en semejante marco por la relación con el vínculo social. No tiene existencia como sector autónomo de actividad: está completamente determinada desde el interior de la relación entre los hombres.

Será así mientras prevalezca la economía del Uno ontológico, de la que la disyunción/conjunción de lo visible y de lo invisible en el marco de la religión primitiva ofrece el más riguroso modelo. Quien dice copresencia de naturaleza y sobrenaturaleza en el seno de un solo mundo dice asociación de los hombres a esta naturaleza/sobrenaturaleza, imposibilidad de una confrontación directa con ella y subordinación de su abordaje a las formas de la relación entre los hombres. No podemos entender nada de lo que durante un inmenso tiempo fue la actitud humana respecto a la naturaleza proyectando

retrospectivamente en ella el contenido que tomó en algún lugar alrededor del siglo XVII. Significa, con toda seguridad, prohibirse la comprensión, tanto de esta transformación misma como de las verdaderas razones del «subdesarrollo anterior» —según nuestros criterios— y de la lentitud extrema de los progresos anteriormente realizados en materia de explotación de los recursos naturales. En términos de continuidad la comparación es completamente ilusoria. No son los mismos dispositivos que los nuestros, sino menos afirmados, menos eficaces. Son completamente otras las disposiciones que tienden al rechazo de lo que nosotros buscamos. Es completamente otra la *cultura*, si por ello entendemos lo que hay detrás del contenido indefinidamente variado de las civilizaciones y de los grupos, un modo más fundamental de estructuración de la experiencia humana-social en el conjunto de sus rasgos. Tal es el punto fuera del cual la historia considerada como crecimiento es ininteligible en sus inercias o letargos: durante mucho tiempo el modo central de institución de las sociedades excluye esta confrontación desnuda, primordial y directa con el entorno natural, esta inmediata concepción transformadora —abrirse a la realidad, sea cual sea, es ya siempre emprender su cambio— que la cristalización de la noción de *trabajo* vino a recoger y a expresar en el siglo XIX. Y esto, una vez más, porque hace de la relación con la naturaleza una parte o una dependencia del vínculo intrasocial, de modo que el contacto con las cosas es siempre indirecto, siempre mediado por la ligazón entre los seres.

De ahí la división de aspecto tan frecuentemente resaltada por los observadores a propósito de las civilizaciones tradicionales: por un lado, una naturaleza *para* el hombre, o al menos humanizada, integrada en la trama de los signos y en el tejido familiar de los días y, por otro lado, una naturaleza exceptuada, inhabitada, extrínseca, a pesar de su nativa proximidad[1]. Sólo recientemente se deshizo esta dualidad, y la naturaleza se reunificó, vaciándose de una parte de presencia humana y de animación significante, pero también, por otra parte, aproximándose, adquiriendo presencia y consistencia global de objeto de confrontación. Ni pertenencia, ni ignorancia, ni familiaridad, ni ausencia: está en su totalidad *delante* de nosotros, radicalmente exterior e integralmente apropiable. De este doble movimiento de expurgación y de elevación ofrece un paralelismo,

1. Para una ilustración reciente, véanse los agudos análisis de Augustin Berque a propósito del «paradigma nipón». Cf. sus obras *Le Japon, gestion de l'espace et changement social* (Flammarion, Paris, 1976) y *Vivre l'espace au Japon* (PUF, Paris, 1982).

tan exacto como elocuente en el plano sensible, la evolución del arte occidental y, en particular, del arte paisajístico hasta el alba del siglo XX, al abandonar la emoción estética el espectáculo de una humanidad bañada de naturaleza, o de una naturaleza imbricada en el espacio humano, para arraigarse, cada vez más abiertamente, en la restitución de una carne bruta de las cosas y de una verdad de la sensación anterior a todo signo, a toda sensata familiaridad. Contra el hábito que nos las incorpora, lo que nos trastorna es desaprender las apariencias; lo que súbitamente nos distancia de ellas nos las revela en su ajenidad primordial y nos remite a esa no pertenencia originaria al mundo que lo hace objeto de nuestras empresas. Una tesis extendida ve en esta búsqueda pictórica la investigación de un antídoto contra la ciencia: cree reconocer allí el esfuerzo por salvar un contacto vivo con la naturaleza amenazada por su objetivación técnica. Más bien se trata probablemente de dos caminos paralelos sobre dos planos nuevamente separados, el de la percepción y el de la concepción, de dos ramas estructuralmente homogéneas del mismo encuentro del mundo. El ojo del pintor nos educa en secreto en la fría distancia de la ciencia; y es la dominación técnica la que nos inicia en el poder de emoción de lo sensible puro.

La máquina política

Es muy significativo, desde el punto de vista de este sometimiento de la relación con la naturaleza a la relación social, que las primeras grandes empresas de remodelación y de explotación acumulativa del medio, más allá de la simple domesticación de sus recursos, hayan sido prolongaciones o derivados de la dominación política. Prototipo y a la vez modelo antitético de los sistemas transformadores futuros, primera verdadera fuerza de máquina: la «megamáquina» humana del despotismo[2]. La acción en regla sobre la naturaleza, pero por mediación de la acción sobre el hombre, desde el interior y como resultante de ésta. La inspección de las cosas por el sometimiento de los seres. En el extremo del movimiento, la extorsión esclavista en su implacable lógica: la transformación de las cosas por la transformación de los hombres en cosas. En comparación, considérese la extraordinaria ruptura que representa el sistema moderno de la producción, con la

2. No solamente el «arquetipo» de la máquina moderna, como sostiene Lewis Mumford, sino también su contrario perfecto. La inversión de signo no cuenta menos aquí que la filiación. Cf. L. Mumford, *Le mythe de la machine*, Fayard, Paris, 1973, 2 vols; en particular, vol. I, cap. IX: «El modelo de la megamáquina» [trad. cast., *Técnica y civilización*, Altaya, Barcelona, 2004, 2 vols.].

articulación que realiza entre la apropiación artificialista del mundo y la emancipación política de los individuos: el hombre es libre porque está de entrada solo frente a una naturaleza vacante y completamente ofrecida, y la fuerza del trabajo es en adelante ilimitada en su principio porque es expresión y garantía de la autonomía de los seres. De un universo al otro no hay simplemente aceleración de un proceso lineal de acumulación: hay, como es evidente, inversión completa de las condiciones y de las disposiciones de la actividad humana. Si, consecuentemente, es verdad que con la aparición del Estado se produce una movilización material sin precedente y que se pone en movimiento la historia-crecimiento que sigue sosteniéndonos, ello no quiere decir de ningún modo que comience entonces a establecerse una relación práctica y simbólica con la naturaleza, que prefiguraría de alguna manera, incluso muy embrionaria, lo que nos anima. Lo que en este caso es motor no es el control de las cosas, sino el influjo sobre las personas; asimismo no es, al menos al principio, la necesidad o el designio de ampliar el círculo de recursos disponibles, es la dinámica interna del poder ejercido sobre sus semejantes, son las necesidades del poder de crecer, arraigarse y magnificarse.

Por considerable que sea el cambio en la relación con el medio no tiene aquí verdaderamente, en él mismo, su principio. Deriva, por contragolpe, de la transformación de la relación entre los hombres, sin que la vieja disposición instituida respecto al mundo natural sea esencialmente y directamente afectada. Si hay un fenómeno enigmático a la vista de nuestras categorías usuales es seguramente éste: la manera en que la «revolución» de las subsistencias del Neolítico y su amplificación decisiva por el multiplicador del Estado han sido absorbidas o se han filtrado en el interior del modo anteriormente reinante de aprehensión del universo circundante. Signo, si falta hiciera, de que éste debía responder a otras necesidades distintas que la traducción en la superestructura de las condiciones materiales de existencia de los cazadores-recolectores. Fuerte es la tentación, en función de nuestras referencias familiares, de interpretar la aparición de la agricultura y de la ganadería en términos de paso de una economía «natural» de depredación a una economía propiamente de producción, a fuerza de la intervención artificialista sobre el medio, al contar todavía mucho más el cambio en el modo de adquisición de los recursos que el cambio en su escala cuantitativa. Pero el hecho es que sea cual sea el modo como se comprenda el surgimiento de ese manojo de técnicas y de prácticas, la «superestructura» —la cumplida visión que una sociedad tiene de su inserción en el mundo— ha sido más fuerte que los desarrollos de la «infraestructura» y que el esquema regulador primordial

de una naturaleza-compañera, *donante* de aquello que permite vivir a los vivos, en el marco de un *intercambio* equilibrado, sin que su propia economía pueda nunca encontrarse alterada, ha quedado en su sitio, fundamentalmente sin cambios, a pesar del control muy real conquistado sobre los mecanismos mismos de su potencia nutricia. Lo encontramos diversamente dispuesto en el corazón de las cosmologías campesinas arcaicas y de su comprensión tan característica del ciclo de fecundidad en su inmutable desarrollo: su retorno regular no sólo nutre a los hombres, les aporta la reconfortante seguridad de la invariable igualdad a sí misma de la tierra madre. Siempre vuelve esta imagen organizadora de una perforación pactada, completamente superficial, y respetuosamente prohibida ante el orden íntimo de las cosas. Por subversivo del viejo equilibrio que nos parezca su principio, la extracción agropecuaria encaja y se pliega sin esfuerzo alguno a él. Por ella sola, de otro lado, y de manera general, la domesticación de los animales y de las plantas no parece implicar directamente cambios sociales «revolucionarios». Como prueba, el hecho de que la mayor parte de la sociedades salvajes que nos ha sido dado conocer son sociedades de ultra-Neolítico, que digirieron la mutación de su modo de subsistencia sin que la lógica global de su funcionamiento hubiera sido sustancialmente modificada.

El cambio de base material tuvo indirectamente grandes efectos, proporcionando las condiciones indispensables para la formación del Estado, instaurando la base fuera de la cual apenas pudo establecerse; bien entendido que todo confirma que esta base no contenía de ningún modo por ella misma el principio dinámico de su surgimiento. La suponía; ninguna necesidad la determinaba a desembocar en él. Bien es cierto que una vez constituido el Estado y desplegado su aparato coactivo, el potencial de recursos contenidos en la industria neolítica comenzó a ser verdaderamente explotado. Fue la reorientación *política* de la lógica económica hacia la acumulación y la obtención de excedentes la que cristalizó la energía latente en el seno de técnicas de las que muchos ejemplos confirman que eran utilizadas de otro modo, dentro de una lógica primitiva de mera «subsistencia»[3]. Sin duda, la presión del poder no hubiera podido nada sin la apertura

3. Sobre esto, nos unimos a las conclusiones de Jean Baechler, «La nourriture des hommes. Essai sur le néolithique»: *Archives européennes de sociologie* XXIII (1982), pp. 241-293. Para un análisis crítico de la noción de economía de subsistencia, además de a la obra de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance* (Gallimard, Paris, 1976) [trad. cast., *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983], podemos remitirnos al estudio de Jacques Lizot «Economie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami»: *Libre* 4 (1978).

técnica; pero ésta no hubiera podido dar nada sin la coacción al trabajo que fabricó un nuevo ser, un nuevo tipo de actor social: el campesino, figura milenaria del sumiso productivo. Refundación integral, por fuerza, del paisaje y del carácter humano, del que brota ese proceso de ampliación indefinido del universo material que llamamos propiamente *historia*; hay que añadir que la coacción política encuentra muy rápido una mediación interactiva determinante en la presión demográfica, cuyo resorte lleva en ciernes. El advenimiento del Estado, revolución en el modo de agregación de los hombres, es también, en efecto, virtualmente, la inexorable revolución del número. Pero por profunda, por decisiva que haya sido la ruptura, no se ha operado menos en el interior de un marco conservado respecto a todo y contra todo, amoldándose en la relación antiguamente establecida al conjunto natural, sin desplazar en ello nada de fundamental. No es que hubiera habido aquí y allá efectos retroactivos de la acción sobre la representación. El control práctico ganado sobre cualquier otro conjunto de procesos materiales no pudo dejar de repercutir en la imagen de las posibilidades humanas. No pudo dejar de sacudir la impotencia instituida, no pudo dejar de cuestionar los límites asignados al influjo sobre las cosas. Si tenemos esto en cuenta, hemos de observar al mismo tiempo que este nuevo poder no trae consigo, en virtud de las modalidades de su ejercicio, intrínsecamente, aquello con lo que subvertir la organización establecida en beneficio de otra. Por sus resultados subvierte seguramente la credibilidad factual; sin embargo, no contiene de ningún modo el principio de una organización alternativa. Asimismo, la persistencia de esta relación de asociación con la naturaleza explica los límites fundamentales en los que se mantienen las capacidades de crecimiento de las viejas economías agrarias. Por esta razón están desprovistas de hecho de un verdadero principio interno de progreso. La tensión productiva es allí impulsada desde arriba, o conducida desde abajo por el empuje del número, sin proceder nunca realmente desde el interior de la confrontación con las cosas y del esfuerzo sistemático por aumentar y profundizar el poder que se tiene sobre ellas. Para entrar en la edad de la eficacia será necesario que la relación con la naturaleza se desprenda enteramente de su incorporación y de su subordinación originaria a la relación social. Entonces será posible justamente lo que prohibía por excelencia la inmemorial inclusión religiosa en el seno de un cosmos uno, a saber, la intervención optimizante sobre la estructura íntima de las cosas más allá de la acomodación y de la astucia con las fuerzas operativas en su interior. O sea, la representación-acción nos legitima específicamente a hablar de *producción*.

La energía del cambio

La gran mutación del ser-en-el-mundo se realizó en el marco de la inversión de la estructura religiosa correspondiente al despliegue de la trascendencia. Lo que las elevadas energías de la máquina política que transforman la faz de la tierra no habían tenido el poder de obrar será, sin embargo, silenciosamente puesto en marcha por la rearticulación de lo visible y de lo invisible. De entrada, junto a la unicidad divina son instauradas las condiciones de una nueva relación con la realidad. Efecto crucial de la distancia del creador con respecto a su creación: separa a las criaturas inteligentes del resto de la realidad creada, rompe la alianza inclusiva que mantenía a los hombres en copertenencia a la totalidad de la naturaleza. Dicha totalidad es en lo sucesivo atravesada por una fractura que desune la aprehensión del mundo de la relación de su fundamento. Más allá de las cosas y de los seres inmediatamente concebibles está el supremo principio, de otro orden, que los creó y gobierna. El infinito respeto que se debe a este último no se aplica a los primeros. Así se encuentran levantadas, en teoría, las disposiciones inhibidoras ligadas a la vieja participación en un conjunto indisolublemente natural y sobrenatural.

En teoría, pues en la práctica, en este terreno, como en los precedentes, es otro asunto. Ya tuvimos ocasión de extendernos acerca de las ambigüedades primeras del monoteísmo y de la enorme distancia que separa la idea del dios trascendente del nacimiento de su completo desarrollo en términos de estructura para no tener que insistir de nuevo en ello. El ejemplo es el mismo: una cosa es la posibilidad y otra su explotación. Desde el momento en que se designa la imputación del mundo a un sujeto separado existen las potencialidades de una disyunción activa del hombre y del cosmos. No están menos rigurosamente desempleadas mientras se mantiene, junto a la proximidad participativa de Dios en el mundo, la unidad última de todo lo que es. Asimismo, no es sino en el marco del despliegue de la diferencia de los dos órdenes de realidad como esta oposición entre la esfera del hombre y el dominio de la naturaleza pudo devenir concretamente operativa.

A primera vista, por lo demás, el movimiento evocado aquí aparece como una simple variante del descrito a título de la formación de una intelección objetiva de las cosas. Vimos cómo a través de la división visible-invisible se establecieron simultáneamente, por un lado, un estatuto nuevo de la realidad y, por otro, una posición nueva del actor del conocimiento. En este caso sólo se trataría de extender al registro de la práctica el principio de esta doble transforma-

ción, la absoluta libertad conquistada por el productor respecto a los materiales de mundo, correspondiente a la exterioridad del sujeto de la ciencia, y la indiferente disponibilidad de las cosas, su apertura a una acción en poder de su íntima economía, simétrica a la materialidad autónoma y muda de una realidad completamente accesible al mismo tiempo en la perfección recobrada de su legalidad interna. Por lo demás, de un registro a otro, de los avances de la investigación científica al redoblamiento de la eficacia práctica, ¿no son evidentes las circulaciones y las conexiones?

Todo esto es verdad, pero no da cuenta de lo esencial. En materia de reorientación de la acción se puso en juego, a través del proceso de expresión de la dualidad ontológica, un fenómeno mucho más específico y mucho más profundo. No se trató solamente de la instalación en una posición de confrontación hasta entonces inconcebible. De lo que sobre todo se trató, y lo que dio a estas nuevas disposiciones su irresistible eficiencia, y gracias a las transformaciones del cuidado del otro mundo, fue de una inversión general de las energías en la apropiación de este mundo. Ahondándose, realizándose la diferencia, el más allá apela y provoca la implicación radical de este mundo, es decir, no simplemente la valoración de la actividad en su seno, sino la pulsión de penetrarlo, la coacción a asimilárselo completamente. Éste es el rasgo original y decisivo del cambio: su dimensión económica o dinámica, la extraordinaria liberación-movilización de fuerzas a la que corresponde. Es en este punto, de manera muy precisa, donde la relación con la realidad bascula del todo. Lo que determinaba la asociación con la naturaleza se invierte en posesión, lo que ordenaba el consentimiento a lo intangible establecido se invierte en impulso integrador y transformador. Si el universo de los modernos se destaca tan manifiestamente por la intensificación de la actividad y la movilización en todas direcciones que durante largo tiempo no dejaron de desempeñar el papel de imaginario constituyente, de enfoque colectivo, tan inconsciente como eficazmente organizador, aquí tenemos la fuente a la vez más disimulada y más segura de la energía ideal, inyectada continuamente de esa manera en la práctica viva. Movilización interna de los seres, multiplicación de sus intercambios, ampliación de su participación social, acumulación en todos los aspectos del poder de desplazamiento y de cambio, expansión universal de los medios disponibles: fue necesaria la sinergia de bastantes factores, a niveles muy diferentes, para que arraigue este esquema de crecimiento, que asegura en última instancia la unidad de nuestra civilización, la composibilidad de sus normas escindidas en la cabeza de los actores, de la búsqueda privada

de los placeres a la organización de la vida política, del sistema de las técnicas a la trayectoria de las existencias. Pero en la base, factor determinante entre todos los factores, está ese resultado singular que invirtió la deuda religiosa con lo creado en deber de creación. El aseguramiento de un influjo sobre el mundo pasaba por la inscripción devota en el seno de un orden, por otra parte, querido; en adelante lo procura el poder de cambiar lo que nos corresponde compartir, de cambiar los engranajes y aumentar, según el caso, la cantidad, el rendimiento o el valor. Así somos ganados, en un esfuerzo sin término, por aquello mismo que estuvo en el principio de la más duradera y potente de las pasiones humanas: la pasión por lo inmóvil.

2. EL OTRO MUNDO Y LA APROPIACIÓN DEL MUNDO

Si se trata de resaltar la especificidad de la trayectoria cristiana occidental, su caso es privilegiado. Se presta particularmente a la iluminación del factor estructural que decidió la originalidad de sus orientaciones y la extensión de sus efectos. La idea monoteísta, ya lo dijimos, no es suficiente en este caso. Por ella sola, en tanto que simple creencia, es perfectamente susceptible de quedar sin incidencia alguna. Es absolutamente compatible, bajo ciertas condiciones, con la vieja inserción conservadora en el seno de un mundo plenamente valorado y aceptado tal cual es. Se trata de la posición de Dios respecto al mundo y, más en concreto, de la articulación entre lo humano-mundano y lo divino. El ejemplo del islam está ahí para confirmar que la fe más rigurosa y más elaborada en la unicidad divina puede muy bien conciliarse con el mantenimiento de una esencial adhesión a la ley de un universo hasta tal punto conforme a la voluntad de su creador que agota la totalidad de lo que cuenta. En caso semejante puede legítimamente hablarse de exterioridad de este infigurable principio increado con relación a su creación. El criterio es de una elocuente insuficiencia. Deja escapar el alma del dispositivo. A saber, por una parte, la conexión salvaguardada entre Dios y el mundo, pese a esta exterioridad teórica, y, por otra, su correspondiente práctico, bajo la forma de conjunción mantenida entre la existencia terrestre y su supremo principio, una y otra centralmente aseguradas y confirmadas por la inmediata legibilidad del mensaje confiado al profeta y de la regla que decreta. En otros términos, lo que malogra completamente aquí una consideración detenida del contenido del dogma es el estricto mantenimiento de la unidad ontológica y de su correlato, la salvaguarda no menos rigurosa de una

economía existencial en la que el ser-en-este-mundo, según la norma del puro y del justo, conserva su pleno valor en sí mismo (sea cual sea la recompensa que pueda valer para los elegidos en el más allá); en la que la relación con la realidad es de solidaridad participante con una donación global intangible.

De hecho, el credo monoteísta adquiere fuerza rompiente sólo a partir del momento en que hay inversión en el otro mundo *contra* éste. O sea, con lo que en el plano de la doctrina se da como imperativo de salvación. Naturalmente, con la condición de entender la noción en su rigor y de no restringirla a una visión más o menos retributiva del destino del alma después de la muerte: sentimiento de extrañeza y de repulsa respecto a este mundo, orientación completa de la existencia con vistas a la verdadera vida, que es la otra vida. Se ve inmediatamente la separación de la realidad sensible que se deriva para el creyente, en comparación con la vieja asimilación en el cosmos, y la posición privilegiada que se deriva para el hombre en general frente al resto de la creación, en tanto que es la única criatura capaz de escuchar la llamada del más-allá. Así, radicalmente exceptuado de la suerte común, adquiere una libertad respecto a la totalidad de lo que lo rodea que prefigura, al menos de derecho, abstractamente, la libertad del «señor y dueño de la naturaleza». ¿Significa esto decir que es suficiente entonces la distancia obrada así por la exigencia de salvación? ¿Y que con la irrupción de este fermento se reúnen las condiciones para que se instaure una relación activa y transformadora con la realidad? Evidentemente tampoco es así. Si este mundo de aquí no es nuestra verdadera patria, ¿no consiste la respuesta adaptada, según la pérdida de valor que se le atribuya, en desinteresarse de él, en evitarlo, en renunciar a él, en esforzarse por escapar de él? En un extremo del espectro, la división del creyente sencillo entre lo que debe a Dios y lo que debe al César, entre su orientación íntima hacia lo otro y hacia el en-otro-lugar y el mínimo necesario de obras en el mundo. En el otro extremo, entre la virtuosidad en la ascesis, la huida eremítica, el escapismo gnóstico, o la liberación por la renuncia, las variedades abundan. En todos los casos cualquier cosa salvo lo que se dirigiera en el sentido de abrazar el universo natural. Así como comprendemos bien que esa llamada de lo invisible lanzada desde el más allá de lo sensible (y ya no dado con él) disuelve el principio de copertenencia que obstaculizaba irreductiblemente todo designio sistemático de transformación, discernimos mal cómo de esta devaluación primera de la estancia terrestre hay un paso posible a su valoración y a su explotación regulada. Es, sin embargo, lo que se produjo y lo que tratamos de

explicar. Ello supone volver una vez más al problema de la estructura ontológica. En la raíz del escapismo extremo y del puro desinterés por este mundo existe de hecho el esfuerzo por restablecer el *Uno* contra la dualidad de aspecto del ser; el esfuerzo por recuperar y anular la brecha abierta entre este mundo y el más allá en el seno de la unicidad última del Verdadero-Todo. Y ello, en el plano especulativo, mediante una denegación de consistencia al universo sensible comprendido como vana apariencia, o asimilado a una forma inferior y degradada del ser verdadero, pero concebido en todos los casos, de una manera u otra, como una emanación segunda, reabsorbible desde el punto de vista de una realidad más elevada, primordial, que la hace aparecer como *nada.* Sin duda es en el budismo donde tenemos el ejemplo más puro de este compromiso entre alteridad del mundo y salvamento del Uno. Por un lado, extrema enajenación en la dolorosa prisión que constituye la estancia terrestre; por otro, extrema reducción de su consistencia, a través del acento puesto en la no permanencia e irrealidad del universo fenoménico. De manera que, traspasadas estas apariencias, toda separación se deroga con la ilusión de personalidad. Desde el punto de vista que nos interesa podríamos decir que esta filosofía de la liberación nos ofrece el exacto término simétrico de aquello cuyo ejemplo tuvimos con el islam bajo el signo de la sumisión en la creencia. Por un lado, el monoteísmo sin imperativo de salvación; por otro, en su límite, la tensión hacia la salvación fuera del monoteísmo, fuera del cuidado de lo divino. Pero en uno y otro caso un esfuerzo profundamente idéntico por recuperar la diferencia abierta bajo la forma de disyunción (concebida) entre el creador y su creación, o bajo la forma de separación (sentida) entre el sufrimiento de las apariencias y la serenidad de la verdad: por un lado, el reajuste riguroso a la ley del mundo y a la voluntad de Dios; por otro, la disolución del dolor y del error sensibles en la nada inteligible. En un caso, la economía práctica del vínculo con la divinidad neutraliza la distancia que el pensamiento le presta, mientras que en el otro el sistema de pensamiento y, en particular, la despersonificación radical del supremo principio, colma el hiato intensamente vivido entre el reino de la ilusión y el dominio de la verdad.

Cielo y tierra: la especificidad cristiana

En el caso cristiano se trata de una combinación de los dos componentes. De ahí la eliminación *a priori* de las dos soluciones estabilizadoras que acabamos de describir. Por una parte, en efecto, la idea

de un dios personal y creador no parece muy compatible con la reducción de lo creado a una insustancial fenomenalidad. Mientras que, por otra parte, la llamada de la verdadera vida, con lo que implica no solamente de irreductible movilización personal, aparte de cualquier vínculo colectivo, sino incluso de dualidad en los registros del sentido y, por tanto, de imposibilidad de una legibilidad evidente y directa de la sabiduría divina, se presta mal al establecimiento de la comunidad de los creyentes en una conjunción ideal con la ley irrecusable y definitiva que el Altísimo le destinó. Ni doctrina radicalmente escapista, ni moral de la perfecta sumisión, ni verdadera posibilidad de la pura renuncia —incluso si la tentación de ello existió poderosamente—, ni posibilidad de bastarse verdaderamente en la ciudad terrestre con el orden según Dios —incluso cuando la opción representó una tentación mayor—. De entrada, pues, hay un margen entre la obligación de reconocer una cierta consistencia a este mundo y un cierto valor a la vida según la regla, y el rechazo legítimo de acomodarse a él que asegurará al cristianismo una capacidad original de tensión interna y de movimiento.

Belleza de la naturaleza querida por Dios, inanidad sin apelación de este valle de lágrimas, exaltación de la obediencia y legitimación de la revuelta espiritual: la contradicción será en lo sucesivo la regla, el esfuerzo de conciliación una tarea sin término, y de la tensión infinita, obstinada por mantener unidos, pese a todo, los dos polos, saldrá un nuevo universo tan religioso como profano. Esto no quiere decir que no era posible ningún compromiso estabilizador que hubiera ensayado mantener, siempre bajo el signo del Uno, una articulación situada entre este mundo y el más allá. Muy al contrario. Tuvimos precisamente la ocasión de analizar la manera en que mediante una división estricta y una complementariedad rigurosa entre el dentro y el fuera, tanto en el plano individual como en el colectivo, podía efectuarse en el cristianismo primitivo semejante reajuste de los dos reinos. Fuera-del-mundo en el secreto de sí, pero exteriormente respetuoso con la regla del mundo en lo que concierne a la división en el plano privado y, en el plano público, división del trabajo entre los puros que renuncian al mundo y los pecadores que se entregan a él. En los dos ejemplos, personal y social —se asimilan desde el punto de vista del dispositivo global—, se llega, pese a las potencialidades profundamente antagonistas de las exigencias, a conjuntar, a recomponer una economía práctica del Uno, devoción a lo invisible y obligaciones para con él juntas en el seno de un solo y mismo ser. Con lo que semejante integración implica de solidaridad *obrada* con este cosmos, que continúa asocian-

do naturaleza y sobrenaturaleza, a pesar del acosmismo planteado en la doctrina y, consecuentemente, de los límites en la acción sobre él.

Pero el factor suplementario que en el caso cristiano liberará el juego dinámico de estas contradicciones, que habrían podido muy bien ser contenidas, es el dogma de la *Encarnación*. Es decir, el testimonio vivo en el corazón de la fe de la inalcanzable separación de los dos órdenes de realidad y de la plena consistencia de cada uno. Dios, tomando forma humana, es Dios descubriéndose completamente otro, hasta tal punto diferente, alejado, que sin el socorro de la revelación hubiera sido ignorado por los hombres. Pero, por esto mismo, la esfera terrestre adquiere consistencia autónoma, deviene ontológicamente completa por ella misma, a su manera, tomando en todo caso bastante dignidad, por inferior que deba quedar su realidad especial, como para que el Verbo se haga carne en ella. En nombre de su unión mística en Cristo, lo humano y lo divino se separan y se diferencian definitivamente, así como se deshace en su principio la intricación jerárquica de la estancia terrestre y del reino celeste. Sea cual sea el poder del pasado, sea cual sea el esfuerzo por mantener la imbricación cósmica de lo visible y de lo invisible, existirá en lo sucesivo, en el centro del sistema de la creencia, el inagotable misterio nutriente de la separación y de la alteridad condensadas en la figura del Salvador. Por el enigma de su presencia y del imperativo contra natura que se obra en él, el Hijo del hombre dobla y aviva la dialéctica inscrita en el maridaje de la personificación monoteísta con el rechazo del mundo. Ya no hay sentido, en función de la diferencia que en él se señala, para un escapismo radical en busca de una liberación que atraviese desde aquí y ahora las apariencias: no hay ninguna salida en esta vida a este mundo, cuya clausura hay tanto más que reconocer y abrazar cuanto ha merecido asimismo la humanidad de Cristo. Pero apenas es ya posible tampoco encontrar reposo en la plena observancia del orden que Dios quiso para sus criaturas aquí: es de entrada difícil, en función de lo inconcebible en que se encuentra apartado, encontrar la certeza en cuanto a la interpretación de su voluntad, asegurarse de su verdad; e imposible, sobre todo, no sentirse requerido completamente por el abismo mismo que nos separa de él. Tal paradoja de la alteridad es reelaborada en el marco de la encarnación: al mismo tiempo que intensifica su llamada desde fuera y refuerza la movilización con vistas a la salvación, cierra la vía de la renuncia, subraya la imposibilidad de huir. De ahí la inversión de la lógica religiosa que hace posible consagrarse enteramente, exclusivamente, a las tareas de la salvación, pero no desviándose de este mundo, o instalándose fuera de él, sino al con-

trario, implicándose en él y obrando en la plenitud de su realización propia. En otros términos, no buscar ya la coincidencia entre este mundo y el más allá, ya sea bajo la forma de disipación de la fenomenalidad inmanente en lo trascendente, ya bajo la forma de sumisión que vuelve al más allá aquí presente, sino acomodarse a su diferencia y, más todavía, trabajar en ahondarla de tal modo que la realización interna de la esfera terrestre en su completitud autónoma constituya el único medio en adelante de elevarse a la altura del absoluto separado. Así, el cuidado primordial de lo otro, que hacía desviarse de lo sensible mismo, llega a exigir su apropiación y su trasformación integrales. Es decir, no conduce a contentarse o a acomodarse bajo el signo de una reconciliación; determina, bajo el signo de una oposición más clara que nunca, a concebirlo en su totalidad y a cambiarlo completamente. Siempre opera un *rechazo*. El mismo rechazo fundamental de lo dado-inmediato que, en lugar de abstraer del mundo, empuja a obrar en él; que, en lugar de ocasionar una distancia contemplativa, induce a su negación activa; doblemente, pues, bajo la forma de una empresa asimiladora que persigue superarlo y reducirlo como donado-otro y bajo la forma de una empresa transformadora destinada a producirlo como otro que no es dado.

No se traza aquí, sin duda, más que una posibilidad abstracta que apenas informa de las condiciones complejas y altamente diferenciadas en las que los valores de salvación llegaron históricamente a tomar la vía de las obras terrestres. Es cierto que importa de manera esencial captar el anclaje original de esta reorientación intramundana en la articulación específicamente cristiana entre la esperanza del más allá y la pertenencia a este mundo. Es una virtualidad inscrita de entrada en el lazo radicalmente nuevo instaurado y significado en Cristo entre clausura terrestre y alteridad celeste; y una virtualidad cuyo desarrollo participa de la gran inversión salida de este núcleo primordial: el paso de un sistema necesitado del sometimiento y del maridaje de lo visible y de lo invisible a un sistema que asegura su división y su expansión mutuas. La constatación valora y relativiza a la vez la significación de la penetración doctrinal que vemos operar en el marco de la Reforma[4]. No hay duda de que se revela

4. Precisemos que la Reforma es enfocada aquí más desde el punto de vista de la tendencia fundamental que la inspira que desde el punto de vista de las cristalizaciones doctrinales en las que se detuvo definitivamente. Privilegiamos el movimiento que constituye su corazón, a saber, el cuestionamiento de la mediación en el seno de un mundo organizado por la conjunción espiritual. Habría que mostrar en los hechos cómo este movimiento, lejos de llegar hasta su final, se acomoda con lo que critica en

aquí, en esta santificación de la eficacia secular, una dimensión esencial del devenir cristiano, o más exactamente del cristianismo como devenir. Pero una dimensión también mucho más general y difusa que su área de aplicación explícita. Y una dimensión venida de muy lejos antes de ser formulada como regla de vida. Desde el punto de vista de la extensión social, como desde el de la profundidad histórica, el «protestantismo ascético», tan estimado por Max Weber, no constituye más que una franja pionera y la fracción emergida de un inmenso movimiento subterráneo que, oculto, negado en medio de mil resistencias, impuso poco a poco en todas partes la optimización activa de la esfera terrestre en lugar de la vieja sumisión limitativa a lo intangible. Es razonable admitir que la coherencia pronto asegurada por la ética protestante entre valores expresamente reivindicados y práctica efectiva ha actuado como refuerzo eficaz. Pero no hay que exagerar el alcance de lo que se concibe de este modo como consideración explicativa. En todos los casos no se trata más que de una pequeña manifestación superficial comparada con la reestructuración de conjunto del ser-en-el-mundo que la sostiene de manera subyacente, y de la que el «espíritu del capitalismo» mismo no ofrece más que una expresión muy parcial. Esta refundación del campo experiencial se confunde en su desarrollo con el cambio revolucionario de estructura religiosa cuyo teatro fue la Europa moderna; se proseguirá, como él, más allá de las primeras conformaciones en que se confirma su obra, hasta subvertirlas en su momento; y no se

todos los puntos cruciales que dirigen la articulación de los dos reinos, por lo demás desigualmente, según los reformadores. Ya se trate de la doctrina misma de la Encarnación, de la concepción del vínculo eclesiástico, o de la idea eucarística, el equilibrio encontrado por Lutero, por Zwinglio, o por Calvino, está lejos de ser idéntico y varía en el mismo autor de un tema a otro. Semejante rechazo de la transustanciación conduce a la consustanciación en Lutero, a la sustanciación en Calvino, al símbolo en Zwinglio; incluso en este último caso se está lejos todavía de pasar de la discusión de la presencia plena, por radical que sea, a la disolución de toda presencia. Lo mismo sucede con la posición del hombre a la vista de Dios: la afirmación de los recursos de la individualidad en el hombre no se separa de la afirmación de los poderes de Dios sobre el hombre. La roca de la pura fe y de la certeza subjetiva, por un lado, pero, por otro, el siervo arbitrio; la conquista de la autonomía interior del creyente, pero al precio de un sometimiento reforzado a través de la doctrina de la predestinación y de la gracia. El hombre solo ante Dios, pero dependiente más que nunca, en la mano de Dios. De manera general hay que concebir la Reforma en términos de renovación y de desplazamiento del compromiso que atraviesa la historia cristiana. Señala una inflexión decisiva puesto que hace explícita la lógica de la alteridad que hará cada vez más difícil mantener el compromiso, hasta hacerlo insostenible. Pero se inserta aún en su trayectoria y perpetúa su marco.

llevará menos a cabo, como él, allí mismo donde la rigidez de las actitudes y del dogma comenzará a oponerle una barrera en apariencia infranqueable, que bordeará, infiltrará, desplazará de todas las maneras para, a fin de cuentas, superarla irresistiblemente. Por otra parte, el nuevo compromiso respecto a la realidad estaba preparado desde hacía mucho tiempo cuando rompe de forma manifiesta. Se inserta en la continuidad de un destino cristiano constitutivamente, marcado por principio por una asunción inédita de la materialidad del mundo y de la carne de los seres. Sobre la base de un sistema civilizador, ya él mismo profundamente original desde el punto de vista de la ocupación del espacio y del tiempo, se levanta la gran valoración moderna de la actividad. Y aquella distribución de los hombres, aquella organización social de su trabajo, aquella instalación en la duración que singularizan tan significativamente el Occidente medieval, apenas las comprenderíamos, a su vez, fuera de la comprensión cristiana de lo visible que en su base las informa.

La ortodoxia y la herejía

No es nuestro propósito presente reconstruir la cristalización histórica efectiva de esta comunidad de destino. Entrevemos en qué consistiría la tarea: desde la construcción dogmática de los primeros siglos hasta la infiltración de una serie de valores clave seculares gracias a la mutación feudal, pasando por el emplazamiento del aparato eclesial y la formación de la disciplina monástica.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la Iglesia: lo que se trataría de establecer es cómo toma cuerpo, a través de esta creación absolutamente original, lo que hay de específico en la articulación cristiana de este mundo y del más allá. Y por cuerpo entendemos no la traducción en los hechos de un pensamiento seguro de su proyecto, sino la materialización de un sentido infinitamente por delante de la conciencia de los actores y que obra como fuente y, en caso de necesidad, contra su voluntad. Si algo así como una Iglesia existe es porque hay fe, es decir, necesidad de una ruptura con relación a la tradición recibida y la simple observancia, necesidad de una confirmación interior de encontrar un Dios hasta tal punto más allá de la presencia y de lo dado que no debemos conocerlo más que en el cuidado que puso en revelarse a nosotros. En este misterio que la manifestación y el mensaje de Dios están destinados a permanecer para la inteligencia humana, son necesarios intérpretes cualificados, cuyo papel no debería reducirse al de oficiantes del rito. En la incertidumbre esencial a la que nos ordena esta relación de desconocimiento, con su

exigencia de significación viva que el reposo en la creencia heredada no podría satisfacer, es necesario el auxilio de un dogma; no la inmovilización en una certeza garantizada desde fuera, sino la participación en la verdad a través de una autoridad mediadora. Así, la pertenencia a esta sociedad especial de fieles, completamente organizada con vistas a la adhesión redentora a la ley divina, simboliza a la vez la indispensable distancia interior respecto al mundo y la trascendencia insondable de Dios frente a este mundo. Al menos ésa es la vía teológica adoptada *de hecho*, a través de la constitución de esta jerarquía integrante de pastores y creyentes en el seno de una perfecta sociedad de salvación. Con la contradicción explosiva que discernimos de entrada entre los términos de esta manera indefectiblemente asociados: interioridad de la fe y autoridad del dogma van a la par en el sistema y se justifican mutuamente. Lo que necesita la firme fijación de un cuerpo de doctrina contra el yerro de las interpretaciones es también lo que legitima una comprensión irreductiblemente personal de la voluntad divina. Con relación al caso del islam evocado más arriba, la diferencia es patente. La revelación aportada por el Corán, presencia idéntica, irrefragable y literal de lo trascendente en la inmanencia, no tiene en su radiante accesibilidad más necesidad de intérpretes encargados de su contenido verdadero que de lo que hace sitio a las incertidumbres del fuero interno, o a la ruptura del retorno subjetivo a las fuentes. Ni clérigos ni reformadores[5]. En lugar de que el dispositivo cristiano vincule congénita-

5. Lo que no quiere ciertamente decir unanimidad filosófica y uniformidad de las mentes. Una vez *recibido* el mensaje coránico como se debe, se despliega abundantemente la variedad de las escuelas y de las interpretaciones, y con razón se pudo hablar de pluralismo del islam. Solamente hay que ponerse de acuerdo sobre lo que significa interpretación y objeto de la interpretación. No se refiere al contenido mismo de la revelación y al contenido verdadero de la voluntad de Dios, más allá de la letra precaria en que nos es consignada. «El Corán es la palabra increada de Dios», irrefragable; es sobre la manera de adaptarse a este impenetrable bloque de ley y de sentido sobre lo que hay disputa y variación. El dispositivo es inverso al del cristianismo. Hay incontestabilidad de la expresión directa de Dios allí donde la mediación crística (de la que, por añadidura, no tenemos más que un relato, él mismo mediado, mediante los evangelistas) crea la incertidumbre en cuanto a la verdad última. No hay, en cambio, por la misma razón, autoridad que imponga centralmente la ortodoxia allí donde en el cristianismo hay necesidad de una máquina dogmática.

En el interior del marco general del islam el caso chiita está ahí para demostrar, *a contrario*, los efectos de la reintroducción de una dimensión de mediación hermenéutica, incluso limitada (Henry Corbin habla de «igual distancia» entre el «juridicismo de la religión puramente de legalidad y de exterioridad y las implicaciones contenidas en la idea cristiana de encarnación divina», es decir, particularmente la Iglesia y su magisterio). La prolongación de la revelación del Profeta en el sistema de los

mente, por decirlo así, el rigor de la ortodoxia y la apertura de la herejía. Podríamos sostener que la religión misma de la herejía, pero en la medida en que es también la única religión que desarrolló el proyecto sistemático de un encuadramiento de las almas por una burocracia del sentido. Cuanto mayor es el rigor con que se afirma la pretensión de ortodoxia, más se ciñe el reclutamiento y más aparece lo verdadero, lo que se trata de hacer respetar, ultra-razón humana, ultra-lenguaje constituido, accesible principalmente, si no exclusivamente, por experiencia en el interior de sí. Prerrogativas del dogma y derechos de las conciencias tienden a reforzarse concertadamente.

Como se sabe, el caso es que las condiciones del lado occidental permitieron a la Iglesia afirmarse independientemente de los poderes temporales y desarrollar, a partir de la reforma gregoriana del siglo XI, una organización interna relativamente centralizada e integrada: la primera burocracia de Occidente, pudo decirse, el primer modelo de una organización constituida aparte, con vistas a un fin específico, y regida en su funcionamiento por los únicos imperativos ligados a este fin, en ruptura, si fuera necesario, con las normas de la sociedad global (la autoridad por delegación contra los vínculos de la sangre y las dependencias feudales, en este caso). Aquello que ella contribuyó decisivamente a instaurar, especificando así sus exigencias y normas, señalando la necesaria autonomía del aparato de salvación y acentuando la profesionalización de su personalidad, son, por una parte, las condiciones de una ocupación ella misma autónoma de este mundo y, por otra, las condiciones de una religión personal. Cuanto más estrictamente pasa la aprehensión del más allá por el control de una jerarquía especializada y, sobre todo, en función misma de los presupuestos que moviliza esta interposición, más, pues, se ofrece este Dios de designios problemáticos a la

imames, la idea de un sentido oculto del Corán, la exigencia de una interpretación esotérica, comportan, por una parte, normas de funcionamiento y de encuadramiento institucional sensiblemente diferentes de la ortodoxia sunita y, por otra, las condiciones de un vida religiosa marcada por la efervescencia y la diferenciación sectaria —entendemos por esto no solamente la variación filosófica o ritual, o incluso la separación interior de la vía mística (sufismo), sino la secesión que se refiere al entendimiento mismo de lo divino—. Sin embargo, no coincide con la heterodoxia de tipo cristiano: es en el terreno de la significación esotérica de la palabra de Dios donde se libra la batalla hermenéutica, dentro del más estricto respeto por su contenido exotérico, y no en el terreno de la sustancia última de una sabiduría en tanto que tal oculta. Cf., por ejemplo, H. Corbin, *En Islam iranien*, t. I, *Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971; H. Laoust, *Les Schismes de l'Islam*, Payot, Paris, 1975.

captación íntima, más se libera la esfera terrestre de la omnipresente preocupación de una sobrenaturaleza cada vez mejor definida y relegada, y más aparece en su propia suficiencia. Brecha abierta en la que se hundirá el poder temporal para esgrimir la necesaria independencia de su tarea secular y para reivindicar frente a esta monarquía espiritual la plenitud de poder en su orden. Pero repliegue también que abrirá un nuevo campo a la actividad en este mundo. Y más todavía, fuente difusa en la que se alimentarán la gran movilización espiritual de las reformas y la reelaboración subjetiva de la fe de los modernos. El lenguaje de este ascenso de poder de la monarquía pontificia es el de la teocracia, es decir, el de la unión encarnada de la tierra y del cielo. Pero el verdadero efecto de la empresa es profundamente inverso: es el de ahondar la separación, el de acusar la separación entre cielo y tierra, el de escindir la carga de las almas de la gestión de los hombres.

De manera general, ésa es sin duda, por lo demás, la ambigüedad mayor en torno a la que gira toda la historia de la Iglesia: su lenguaje dominante es el de la mediación, su perspectiva central la de la conjunción mística entre la comunidad de los vivos y el reino del espíritu; y su existencia significa por ella misma, potencialmente, lo contrario. La imposibilidad de la mediación, la fractura irremediable entre la ciudad de los hombres y el reino del absoluto son las que invariablemente acaban por hacer resurgir sus esfuerzos para elevarse en su organización interna a la altura de sus fines. Pero, por esta razón, para los cristianos la mediación *tuvo lugar* de una vez por todas en la persona del Verbo encarnado. Fue *acontecimiento*; nunca a partir de entonces podrá ya tener verdadera consistencia de *estructura*. Todo lo más podrá pretender elevarse hasta el rango de *imagen* de Cristo. Pero sin poder instalarse nunca *efectivamente* en esta intersección axial en la que lo humano y lo divino se resumen y se juntan en un solo ser. Ese lugar lo ha ocupado históricamente el Hijo del hombre, en su tiempo y en su fecha. Hasta el final de la historia, en lo sucesivo, quedará vacío de ocupante entre los hombres. Acontecimiento-origen y supremo ejemplo, cuya presencia se podrá invocar cotidianamente. El sacramento eucarístico, reiteración mística de la venida real del Salvador, no permanecerá menos como conmemoración de una ausencia, como repetición ritual de un acontecimiento irrepetible. Acontecimiento que ha de meditarse en su efectividad con lo que nos enseña en cuanto a la distancia del Padre, objetarán precisamente los reformadores, contra la ilusoria participación de lo invisible en lo visible postulada por el dogma de la presencia real. Dicho esto, no era de ningún modo necesaria una

oposición tan radical para que actuara silenciosamente la extraordinaria tensión anudada en esta reviviscencia diaria de una encarnación de la que el gesto mismo del que la celebra confirma que no tiene sentido más que revolucionada.

Encarnación e interpretación

Ello nos remite en su raíz al momento clave de la constitución del dogma de la Encarnación, cuya laboriosa fijación se tratará de seguir en el centro de las grandes disputas cristológicas de los siglos IV y V, entre las dos tentaciones rivales de la divinización del redentor en detrimento de su humanidad, o de su humanización a expensas de su divinidad. Todo el estatus de la revelación, de la posición del hombre a la vista de su sentido, de la manera de acogerla y de regularse de acuerdo con ella, se encuentra determinado, en efecto, por la manera como se comprende la naturaleza de Cristo. Si Cristo no es más que un hombre (adopcionismo), el sentido que tiene su venida a la historia tiende a borrarse en beneficio del mensaje literal que Dios le encargó transmitir. Somos conducidos al esquema de una intervención directa sobre los hombres de un dios presente en el mundo, por mediación, es cierto, de una individualidad elegida, pero sin profundidad propia, infinitamente superada por el papel que le toca, y consecuentemente haciendo escuchar la voz misma de Dios, desde entonces recibida como tal, definitiva y literalmente detenida. Volvemos a un ejemplo no tan alejado del considerado a propósito del Corán, por lo demás, no enteramente sin relación, al parecer, por la vía del nestorianismo, con los debates doctrinales evocados aquí. Mientras que el Verbo encarnado, verdadero Dios plenamente hombre, tiene naturalmente razones para tomar sobre sí la expresión que da a la verdad del Padre que tiene la misión de anunciar. Asume libremente su traducción para uso nuestro. Y, por añadidura, si proporciona en lenguaje humano una versión a nuestro alcance, su venida como Dios está ahí para recordarnos el abismo que separa lo que se nos hace así accesible de la sabiduría divina, de lo que es en su profundidad última. Por el dios-hombre reconocemos algo de lo ilimitado increado, pero para experimentar en comparación con él nuestros límites de criaturas. Ya sea así a título de la distancia del mediador respecto a lo que transmite —no es la voz de Dios la que nos llega, sino la voz del Hijo, a partir de la cual el esfuerzo para remontarse hasta la idea del Padre es infinito—, o a título de la diferencia de naturaleza entre lo que nos es transmitido y lo absoluto intransmisible en sí mismo —lo que recibimos es el

pensamiento de Dios en lenguaje humano, y sabemos que lo excede por todas partes—, *la religión de la Encarnación es fundamentalmente una religión de la interpretación.* Es decir, una religión que implica tanto la determinación y la imposición de un dogma como la libertad de las conciencias. Y es esta articulación interpretativa la que desaparece cuando la interposición radical del mediador crístico entre Dios y los hombres se encuentra borrada de una manera u otra, bien por rebajamiento a lo humano, bien por elevación hacia lo divino. Pues, en el otro extremo, si Cristo es Dios tomando sólo apariencia humana, nos encontramos, bajo el nombre de una doctrina opuesta, con un caso rigurosamente equivalente al de una participación inmediata de lo invisible en lo visible, de una intervención directa de Dios en el mundo que no llama desde entonces a otra cosa que a una recepción evidente, a una sumisión sin reserva.

Sin duda, no consideramos ahí más que posiciones extremas. Intencionadamente, pues se trata de un problema estructural en el que detrás de la discusión dogmática está la organización de las relaciones entre el foco divino y el mundo humano. Las posiciones extremas liberan en este caso la verdad de las posiciones intermedias, en el sentido de que hacen resaltar que *sólo* la exacta posición intermedia, la plena conjunción de una humanidad completa y de una divinidad integral, proporcionan las condiciones de esta apertura hermenéutica en que lo otro-divino deviene indefinidamente inderogable a través y más allá de su mandato; mandato a la vez absolutamente autorizado, en su calidad de dios, y absolutamente diferente, en su calidad de hombre. El asunto es ilustrativo en cuanto a lo que justamente en él se decide de la especificidad cristiana. Se ve lo que hay detrás de esta significativa dificultad, profunda dificultad de acomodarse a la unión perfecta del Verbo y de la carne en una sola persona. Es la preocupación por un dios *grande* que no podría válidamente asumir una condición tan inferior a la suya: una falta cualquiera, en este marco de pensamiento, debe siempre gravar una u otra de las naturalezas del encarnador, a fin de que sea preservada la esencial superioridad del padre. Pero el Dios cristiano no es solamente un dios grande y, como tal, tan impronunciable o infigurable como su poder supera nuestras fuerzas. Es ante todo un dios-*otro*: no un dios que nos aplasta con su omnipotencia desde lo alto de una jerarquía de la que nuestra indignidad sólo nos permite mirar la cima, sino un dios cuya absolutidad se extiende en función misma de su separación de nuestro mundo. No un dios cuyo poder se afirma a medida de la reducción de nuestra libertad, sino un dios cuya plenitud propia se despliega a medida de la ampliación de nuestra

autonomía. Estamos, dicho sea de paso, ante la condición metafísica de posibilidad de la disolución del principio jerárquico, cuyo teatro ha sido nuestro mundo. Es en Dios en quien primeramente se realizó la revolución de la igualdad, en el advenimiento del dios separado.

Y el dios-otro es y no puede ser más que el dios de la mediación, cuyo ser mismo nos fue revelado en la persona del Hijo y del que, al mismo tiempo, a partir de la palabra en que se anunció, nunca acabaremos de cuestionar su insondable retirada. Mediación personal, mediación institucional: lo que surge como sentido de la interposición históricamente advenida y datada del dios-hombre entre Dios y los hombres, la Iglesia lo repite en su orden instalándolo en el presente vivo de su permanencia a través de los siglos. De la profundización exegética a la búsqueda de una pastoral siempre más eficaz, en esa incesante preocupación por lo que se trata de hacer creer, ella testimonia en acto, por sus obras, la esencia problemática de la comprensión de Dios; y haciéndolo alimenta la exigencia de una recepción y de una búsqueda completamente personales de la sabiduría divina, más allá de la transmisión que pretende realizar. La ambigüedad fundamental de su estatus y de su papel explica a la vez su capacidad para sobrevivir a todas las impugnaciones —pues expresa en esa interposición mediadora lo que hay de más específico en el modo cristiano de la relación con Dios—, y la ineluctabilidad de su impugnación —pues no mantiene esta posición más que creando las condiciones de su propia superación, bajo la forma de un camino de fe independiente de ella—. Lo que en calidad de acontecimiento mediador tuvo lugar de hecho no puede, por definición, materializarse en una organización que repite en su función permanente la estructura de la revelación. La íntima mediación de la encarnación del Verbo es suficiente sin la pantalla de un intermediario destinado a perpetuar el principio entre los hombres mismos. La conciencia del tiempo irreversible prevalece sobre la memoria incorporada del aparato del rito y su eterno presente. Segunda oleada de la revolución religiosa occidental: después de la captación por la Iglesia del monopolio de la mediación espiritual, la impugnación de la Iglesia en su legitimidad mediadora. Pero una impugnación en el nombre mismo de esta trascendencia de la verdad divina y de la apertura interpretativa que justifican su existencia. Algo que no ocurre, quizá, sin aclarar el fondo de sus paradójicas facultades de resistencia y de adaptación ante el ascenso irreprimible del espíritu de libertad. Lleva en ella misma, a su manera, lo que la impugna; toda ella está edificada en un sentido, sobre lo que le es opuesto. Hay que tener presente este equívoco constitutivo de la función eclesial si quere-

mos apreciar correctamente la inflexión determinante que sufrió en el seno del cristianismo la moral del sometimiento inherente a la creencia en un dios personal. A primera vista podría creerse que con la construcción de un aparato de autoridad refuerza, incluso empuja a su extremo, la obnubilación sobre la ortodoxia y el establecimiento de un control incomparablemente estrecho del estado de las almas y del secreto de los corazones. Esto sería desconocer la incomparable libertad personal del creyente en su relación con Dios, que supone en su principio el despliegue de esta administración de la justa creencia. Si el sometimiento al dogma va más lejos que en cualquier otra parte es en función de una virtualidad conexa más original todavía, la de la autonomía de las conciencias.

La oración y el trabajo

Inflexión de la moral del sometimiento, pero inflexión también, a partir de la misma lógica de la mediación, de la moral de la renuncia. Si la estricta concepción cristiana de la venida del Verbo introduce la indeterminación esencial de la interioridad en la relación con el otro mundo, no conlleva menos en su principio, en todo caso, una necesaria relatividad en el rechazo de este mundo. Primero, y ésta es su vertiente positiva, por la inmensa legitimación de la esfera terrestre que deriva de la plena humanidad de Cristo: ¿cómo una condición que pudo ser compartida por Dios en su integridad podría ser absolutamente mala o inconsistente? Y después, y ésta es su vertiente negativa, por su limitación metafísica. En la venida terrestre del Salvador hay ya indicación de la clausura terrestre. Desde entonces no tiene ningún sentido pretender escapar a la condición mortal, como si desde el presente se pudiera pasar al otro lado y ganar la verdadera vida. Se puede vivir con vistas a la salvación en el más allá, no con vistas a la liberación de los límites de este mundo. La Encarnación, con relación a la estricta sumisión monoteísta, no transforma solamente las condiciones de recepción de la palabra de Dios; implica además una refundación de las actitudes de salvación con relación a la llamada escapista de lo otro. Y desde el punto de vista de la concreción de esta virtualidad capital habría que seguir, en particular, la constitución de la disciplina monástica, desde la cristalización del siglo VI hasta la expansión del siglo X.

Vemos lo que está en juego: en la manera de comprender la retirada y el rechazo riguroso del mundo, en la definición de lo que debe ser la vida fuera de la vida, totalmente para la otra vida, se trata en lo más profundo de una decisión en cuanto a la estructura del ser.

Figuras extremas, el ermitaño, el renunciante, el asceta, o el monje, figuras-articulación, a caballo o en tránsito de un registro de realidad a otro, sirven como emblemas ontológicos: su conducta es exposición en acto de lo que son las relaciones entre lo visible y lo invisible, entre apariencia y verdad. ¿Travesía de la insustancialidad, encuentro con la presencia próxima de la que sólo nos separa un velo de ilusión, o consideración de la clausura terrestre, incluida la mediación exclusiva de lo verdadero separado? Quizá en ninguna parte mejor que a propósito de este punto resaltan en el campo cristiano la indecisión y la decisión entre el orden del Uno y la vía de la dualidad.

Grande fue la tentación de la renuncia radical: el ejemplo primero del eremitismo oriental lo confirma poderosamente y, a través de él, el de la metafísica de la participación, que es como la filosofía natural y obligada de la liberación ascética. Al final de la extrema devaluación de lo sensible y de la experiencia de desapego que requiere hay lógicamente, en efecto, un pensamiento del Uno inteligible como única verdadera realidad; realidad de la que nuestra estancia visible no constituye más que una dependencia inferior, suficientemente irreal, para poder librarse de ella, y a la vez suficientemente penetrada de verdad invisible, pese a todo, para proporcionar el apoyo que permita ganar ésta. Lo que demuestra en la práctica la instalación del virtuoso espiritual, próximo a lo divino por su separación metódica de los espejismos de lo humano, de manera que hace algo así como estallar y disolverse la inanidad de la esfera material. En comparación con ello, el camino tomado en materia de modelo monástico, en la zona occidental, testimonia muy pronto una orientación profundamente diferente. Para comenzar por el reagrupamiento cenobítico que se impone como norma dominante, primer límite asignado al extremismo del rechazo: nada de secesión completa frente a la condición común; es solidariamente, concertadamente con semejantes y pares, como el atleta de la salvación debe conducir su elevación individual hacia Dios. Pero, sobre todo, en razón del equilibrio querido y organizado a la vez entre contemplación y acción, entre decisión por el más allá y sumisión a las necesidades de este mundo, tal como se convino situar la instauración en la regla de san Benito. Tras la conformación del ideal ascético se trata implícitamente aquí de una opción sobre la organización ontológica. Es el campo religioso entero el que se encuentra redefinido a partir de la organización de su límite, de este borde extremo que representa la vocación monástica. Incluso la elección de consagrarse exclusivamente, aparte del resto de los hombres, al servicio de Dios no podría dispensar de las tareas

requeridas para la organización de la estancia terrestre. Dicho de otro modo, nada de anulación interior de las apariencias, nada de abolición de la falsa consistencia de este mundo, incluso para quien se considera mortal en el mundo, sino obligación de asumir el espesor de una realidad a la que no podríamos escapar por grande, por omnipresente que sea el cuidado de la otra realidad, pese a ser todavía, por lo demás, la industriosa planificación de lo visible una manera de honrar al Creador que la quiso tal. Para el hombre de Dios mismo, para el que vive sólo para su salvación, el trabajo como consentimiento mínimo a este mundo, la disciplina de la empresa colectiva como confirmación de insuperable pertenencia al orden humano, son y siguen siendo un deber. Lo importante del caso consiste menos en lo que es prometido —incluso si no hay que descuidar ni el alcance ejemplar, ni los efectos concretos de esta legitimación primordial de las obras terrestres— que en lo que es excluido. A saber, la perspectiva de un repudio absoluto de este mundo y la visión cosmoteológica que la acompaña, justificando el esfuerzo para hacer caso omiso de él y superar la separación del más allá. Es en el marco asumido de esta vida donde debe desarrollarse la búsqueda de la otra vida. Tope decisivo en que se materializa, bajo la forma de inevitable obligación secular, la alteridad específica del Dios cristiano, lo mismo que en el dispositivo hermenéutico cuyo eje es la Iglesia y con los mismos equívocos en el plano histórico.

Un dios-otro es un dios al que referirse en su verdad reconociendo lo que nos separa de él y tomando en consideración la consistencia autónoma de la esfera a la que estamos asignados. Un dios, dicho de otro modo, al que se honra tanto más cuanto más se dedica uno al cuidado de su creación. La dinámica intrínseca de la articulación permanece ampliamente neutralizada mientras continúa prevaleciendo la comprensión jerárquica del ser, de manera que el cuidado del cielo y la preocupación terrestre están asociados en el seno de una pirámide integrada de deberes en que todas las cosas, de la más humilde a la más elevada, conspiran armoniosamente para el mismo fin[6].

6. Es la historia interna del monacato la que habría que retomar bajo este punto de vista, en particular, la historia de las interpretaciones y de los conflictos de interpretación de la regla de san Benito en cuanto a la mejor manera de articular vida activa y vida contemplativa. Desde este espíritu pensamos evidentemente en el ejemplo privilegiado de la reforma cisterciense a principios del siglo XII. Forzando el asunto al extremo, podríamos decir que en la rivalidad de los dos grandes sistemas, el viejo y el nuevo, Cluny y Císter, tendríamos la tipificación misma de las dos opciones posibles en materia de coexistencia de los dos reinos: el encaje jerárquico o la dualidad igualitaria. Por un lado, la rejerarquización cluniacense entre cielo y tierra

Como también es bien neutralizada, entonces, la oposición virtual entre comprensión directa, personal, y comprensión dogmática, mediatizada, de la palabra de Dios: ellas son grados complementarios de una única y misma participación en la verdad. Es cierto que los hilos están anudados y que a partir del momento en que se basculó del lado del consentimiento a la clausura terrestre, en lugar de apostar por su superación, se estableció el dispositivo de ese desarrollo en las antípodas de toda tradición religiosa conocida: la profundización correlativa y simultánea de la llamada de Dios y del interés secular. Acúsese la distancia de Dios, deshágase la unidad jerárquica que mantiene juntos a los seres visibles y a los invisibles, y veremos acentuarse concertadamente la requisición del mundo con la individualización de la fe. En este marco, cuanto más subjetivo se haga el compromiso con el más allá, excluyendo toda mediación institucionalizada, más exigirá este mundo hacerse cargo de él en su autonomía objetiva, más efectiva llegará a ser la movilización a su respecto. Esto es, el opuesto exacto de lo que fue la lógica religiosa de siempre y de su principio central de subordinación: cuanto mayor es el cuidado de lo invisible, menor es el interés, pues, por lo visible, o inversamente, uno jugando necesariamente *contra* o *en detrimento* del otro. Pero aquí no solamente uno gana *con* el otro, sino *por* y *a través* del otro, deviniendo la recuperación sistemática de lo visible la respuesta por excelencia a las solicitudes de lo invisible. Por otra parte, al final del proceso no hay ya más sitio para especialistas de la ascesis y virtuosos de la salvación que para especialistas de la mediación sacramental o dogmática. Ya no tiene sentido la clausura monástica y esa separación del mundo que pretende realizar, sin embargo, en el interior del mundo. Inmerso completamente en el mundo y consagrándose completamente a él actúa el creyente a medida de lo que debe ser en adelante una

que conduce a liberar a los monjes de las tareas materiales en beneficio de lo esencial, la plegaria; pero en el interior, siempre, y éste es un punto capital, de una empresa vuelta, aunque sea por manos serviles, hacia la valoración de la estancia terrestre. Y, por otro lado, la exigencia cisterciense de reunión de los registros y de trabajo directamente ejercido por la comunidad; de hecho, tomando en cuenta, a través de la labor de los hombres de Dios, el hiato entre cielo y tierra y la coacción correlativa a pasar por la valoración activa de este mundo para tocar el más allá. Esto, naturalmente, bajo la apariencia de regreso a la pureza primitiva, cuando en verdad se trata de un adelanto en la explotación y la expresión de las potencialidades desjerarquizantes inscritas en el núcleo cristiano primordial (incluso cuando las realizaciones no respondieron más que imperfectamente a esta inspiración ideal). Sobre la oposición de los dos modelos, cf., por ejemplo, G. Duby, «Le monachisme et l'économie rurale», en Íd., *Hommes et structures du Moyen Âge*, Mouton, Paris, 1973 [trad. cast., *Hombres y estructuras en la Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1993].

vida para lo otro, de modo que la expansión del sujeto absoluto aparte de la esfera de los hombres apela a la plena realización de ésta y a la infinita labor indispensable para hacerla suficiente[7]. No debe perderse de vista todavía, en el seno de esta inversión, la solidaridad genealógica que une la ascesis del empresario y la retirada del contemplativo, así como la que liga al fiel sometido a la Iglesia y al hombre interior, solo ante Dios.

3. LA ECONOMÍA DE LA COMPLETITUD TERRESTRE

En fin, más allá del dominio estrictamente religioso y de sus evoluciones internas, lo que se trataría de desenredar son las vías, figuras y progreso de la información de la sociedad global por la dualidad cristiana, o el encuentro del desarrollo social con la lógica latente de la religión de la Encarnación.

Tarea problemática, pues está permanentemente confrontada a lo indecidible. Es imposible, en efecto, en este terreno decidir nunca tajantemente entre lo que es del orden de la *determinación* y lo que es del orden de la *correspondencia*. Sea cual sea el caso, estamos en presencia de dos líneas de interpretación igualmente sostenibles: o bien admitir una *influencia* del marco religioso en las significaciones organizadoras operativas en el seno de lo social, o bien contentarse con anotar la *convergencia* entre tal característica del sistema de civilización y el espíritu profundo del cristianismo. El caso es que, se comprenda como se comprenda, hay una significativa adecuación, en numerosos aspectos, entre los ejes de desarrollo más originales de

7. En el plano de la representación de los fines y de los deberes del cristiano, el contenido de este pasaje es resumido excelentemente por Herbert Lüthy: «El edificio de la Iglesia católica permanece sobre la separación de las funciones de 'los que rezan' y de 'los que penan'. En la jerarquía de valores encarnada en su propia jerarquía, la santidad, la meditación, la caridad, se sitúan más arriba que el trabajo utilitario, necesario para las necesidades de los cuerpos, pero no para la salvación del alma. Calvino —como todos los reformadores, pero superándolos a todos por su radicalismo— destruyó esta jerarquía de las funciones y de las virtudes para recogerlas todas en una unidad indisoluble, la de la vida cristiana exigida totalmente a cualquier individuo: el deber de todo cristiano es a la vez el de orar, el de leer y el de meditar sobre la palabra de Dios, el de ganar su subsistencia, de proveer a las necesidades de su familia, de vivir santamente, es decir, austera y laboriosamente y, si Dios le concede esta distinción, de combatir y de sufrir el martirio por su fe, brevemente, de afrontar, según sus fuerzas y su estado de gracia, la vida meditativa y la activa. La una no puede nunca dispensar de la otra: 'Trabajar es orar'. No hay nada que pueda rebajarse en esta exigencia total» (*Le passé présent*, Du Rocher, Monaco, 1965, p. 63).

la sociedad salida de la revolución feudal y lo que transmite la religión del mediador, en su mismo dispositivo, de más específicamente novedoso, a saber, el principio de la autonomía terrestre. Puede que las dos series de fenómenos sean fundamentalmente independientes y que el juego interno de las causas materiales y de las fuerzas sociales baste para explicar el establecimiento de un sistema de civilización del que algunos de sus rasgos cruciales se encuentran simplemente, a título de contingencia, con valores cristianos esenciales. Nada permite absolutamente excluir un efecto de infiltración y de difusión de la economía ontológica de la relación este mundo/más allá tácitamente inscrita en la comprensión, según las Escrituras, los sacramentos y la Iglesia, en el seno de la economía real que gobierna la organización de los seres y de su habitación del mundo. Sea cual sea la decisión que se adopte, el punto que permanece es que toda una parte de este universo siempre tan profundamente marcado por la vieja lógica religiosa de la dependencia aparece como la concreción embrionaria de una lógica de la suficiencia.

En el interior de un universo completamente estructurado por el principio jerárquico, éste es el sitio ganado, desde el nivel más humilde, por el principio de individualidad. En el interior de un mundo de la guerra, éste es el papel adquirido por el valor de la paz. Y, sobre todo, en el interior de un mundo enteramente organizado por el sometimiento a un orden superior, impregnado por la falta, marcado por la inferioridad de lo visible, ésta es la masificación de una dinámica de la completitud, desde la demografía y la economía de un «mundo pleno» a la instalación simbólica y práctica en una duración en competencia con la eternidad celeste, pasando por la formación de un cuerpo político que tiene su razón de ser en él mismo. Incluso si estos desarrollos proceden, una vez más, de fuentes estrictamente extrarreligiosas, sobrevienen en un campo informado por una visión de lo divino y de lo humano necesariamente en resonancia o en connivencia, en función de la cual, por ejemplo, toman coherencia de conjunto. Así, la práctica social adelanta a la conciencia religiosa explícita actualizando algo, por parcial que sea, de las virtualidades estructurales que lleva hundidas en ella. Espejo material que hace descifrar la verdad del cielo en lo real, que no poco ha debido contribuir a la larga, insensiblemente, a revelar el espíritu de la fe a sí mismo.

El mundo pleno

En la base de esta transformación primordial del modo de ocupación de la realidad en el conjunto de sus aspectos está la apropiación

intensiva del espacio natural que completa, en el término de tres siglos de crecimiento clave entre el siglo X y el XIII, lo que Pierre Chaunu llamó, con una fuerte expresión, el sistema del *mundo pleno*[8]. El ejemplo típico desde el punto de vista de lo indecidible en la interpretación. Pues el mundo pleno es primero, evidentemente, el peso del número, una densidad de población, con el nivel de la producción agrícola que la hace posible, y después el manojo complejo de condiciones geopolíticas, climáticas y técnicas que permitieron a ésta despegar. Es muy posible que la combinación y la sinergia de los diferentes factores de población, de socialización y de producción baste para explicar en términos de dinámica material ese desarrollo matricial, creador de irreversibilidad, que constituirá la base de toda la historia europea. Es cierto que hay además convergencia entre el despliegue bruto de esta «masa continua de presencia humana» y el esquema abstracto de un mundo humano metafísicamente cerrado sobre sí mismo y, por tanto, integralmente ocupable, saturable, inscrito como tal en el dispositivo mediador del cristianismo. Lo que se materializa aquí en virtud del movimiento social, bajo la forma de acumulación de los hombres y de orientación correlativa de su actividad, responde de alguna manera a la perspectiva de un compromiso en regla con este mundo que la relación cristiana con el más allá contiene a título de potencialidad fundamental. Algo que puede en cierta medida describirse como una nueva lógica del ser-en-el mundo, cuyas líneas de fuerza vamos a encontrar en otra parte: ideal de circunscripción en el plano global, ideal de intensificación en el plano local. La dilatación regular, sin duda, del espacio ocupado, pero no la movilización de las migraciones de masas; el arraigo y estrechamiento entre los seres, al contrario, hasta el límite de lo posible —el alcanzado precisamente alrededor de 1300—, generando esa red continua, celular, de campanarios y campos, ese tejido campesino incomparablemente cerrado sin cuya base no se comprendería la solidez de las grandes construcciones políticas ulteriores. Y en el interior de esta división territorial «celular»[9], jerárquica y comunitaria, el discreto y decisivo margen de maniobra conquistado sin embargo por el campesinado parcelario en

8. P. Chaunu, *Histoire, science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, SEDES, Paris, 1974 [trad. cast., *Historia, ciencia social: duración, espacio y hombre en la época moderna*, Encuentro, Madrid, 1986]; Íd., *Le Temps des Réformes. La crise de la chrétienté*, Fayard, Paris, 1975.

9. Tomo el término de R. Fossier, *Enfance de l'Europe, x^e^-xiie siècle*, I. *L'homme et son espace*, PUF, Paris, 1982.

materia de conducta de su explotación. Lo cambia todo, modificando conjuntamente la forma de la coacción al trabajo y el espíritu de la relación con la naturaleza. Por sometido que esté, este patán, convertido mal que bien en pequeño explotador familiar, no se limita a reemplazar la presión del número o la de la dominación. Se destaca por responder a ello con la fuerza de una primera libertad de organizar su trabajo, en el que se esboza esa anterioridad de la relación con las cosas respecto al vínculo social, que constituirá el corazón del individualismo económico de los modernos; el alza de los rendimientos (se doblan entre los siglos IX y XIII) está relacionada sin duda con esta autonomización minúscula de la unidad de producción[10]. Por tímido y relativo que deba permanecer, se produce un viraje que la historia ulterior de la expansión occidental no hará más que ejemplificar y radicalizar: la ampliación y profundización de la explotación de la naturaleza no a través del agravamiento de la dominación o del estrechamiento de las servidumbres, sino, a la inversa, por la autonomización de los agentes sociales. La densificación de los seres, la intensificación de su actividad, la acumulación de los bienes llevan consigo desde entonces liberación. El movimiento viene de lejos. Desde el llenado medieval del mundo se esboza la inversión que hace pasar el crecimiento de los recursos por la liberación de los hombres. De ahí el compromiso original entre dependencia e independencia, entre holismo aldeano e individualismo posesivo que dará durante siglos su color singular a la sociabilidad de nuestros campos. Del mundo de las aldeas y de ese otro significativo compromiso pasado entre individualidad y colectividad bajo el amparo de los *cuerpos* vendrá, sin duda, el impulso determinante al desarrollo de nuestra civilización de la producción y de la posesión; tanto que, pasados los altos niveles de finales del siglo XIII, la culminación técnica y demográfica detendrá el mundo rural en una «historia inmóvil» durante cuatro siglos, hasta principios del siglo XVIII[11]. Cierto es que no podríamos mirar como indiferente esta temprana inscripción, incluso medio abortada, del principio de individualidad en la base agraria. Presencia inmovilizada del principio de movimiento, ella no mueve materialmente nada, sino que participa, más

10. Cf., por ejemplo, G. Fourquin, «Le temps de la croissance», en *Histoire de la France rurale*, I. *La formation des campagnes françaises des origines au XIVe siècle*, Seuil, Paris, 1975; R. Fossier, *Enfance de l'Europe, Xe-XIIe siècle*, II. *La révolution de l'économie*. Sobre el fondo, cf. los sugerentes comentarios de Pierre Chaunu en *La mémoire et le sacré*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, pp. 128-133.

11. Según la expresión de Emmanuel Le Roy Ladurie que da título al texto que abre *Le Territoire de l'historien* II, Gallimard, Paris, 1978.

de lo que se creería, de las significaciones activas que precipitaron el advenimiento de la movilidad universal.

La perpetuidad colectiva

Con la coagulación de las monarquías nacionales captamos otro rostro, complementario, de la transformación del ser-en-el-mundo. La misma lógica, que no gobierna ya la ocupación del espacio natural, sino la ocupación del espacio humano-social —y más fácil de poner en evidencia en este terreno que en el anterior, hay que decirlo, porque tratándose de los tipos de Estado la ruptura entre lo viejo y lo nuevo es incomparablemente más clara—, toma aquí la apariencia de una inversión dinámica, de una vuelta hacia dentro del poder que impulsaba antes invenciblemente a los poderes hacia fuera. De una lógica de la extensión territorial se pasa a una lógica de la circunscripción administrativa. El designio de crecimiento del poder consistía en la inclusión de masas cada vez más amplias hasta la unidad final de imperio-mundo; ahora deviene proyecto de una penetración y de una comprensión siempre más profunda de la colectividad que domina, siempre más delimitada idealmente. El sometimiento de la totalidad de la comunidad humana a su principio de orden exterior, por mediación del emperador, proporcionaba su perspectiva a la empresa conquistadora; la adecuación interna de un cuerpo político, dotado de su razón de ser en él mismo, legitima ahora la acción administrativa del soberano. Así, puede resumirse, llevada a su pureza, la operación de sustitución de un esquema por otro[12]. Su filiación religiosa es también más cómoda de recomponer, puesto que se la puede relacionar muy directamente con el esfuerzo de los poderes temporales por asegurarse, frente a las pretensiones imperiales del papado, una legitimidad a la vez independiente e incontestable. Coaccionadas por la monarquía pontifical y su reivindicación de la plenitud de poder para proveerse de una finalidad religiosa equivalente y concurrente, las monarquías nacionales son llevadas a explotar la posibilidad, contenida congénitamente en la religión de la mediación, de una política de la autonomía terrestre sin mediación. La ambición mediadora de la Iglesia —unir definitivamente cielo y tierra juntando poder espiritual y poder temporal en la persona de un solo soberano— revela y libera esta potenciali-

12. Me permito remitir sobre este punto a la segunda parte de mi artículo «Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique»: *Le Débat* 15 (1981).

dad inaudita abierta por la llegada de un mediador sin par, el Verbo encarnado: la independencia del orden humano con relación al orden divino y, por tanto, la plena legitimidad cristiana de un poder que encarna la plenitud propia de la esfera humana. Brecha en la que se hunde a tientas la resistencia de los reyes. Así toma forma y consistencia otro modo, político éste, de implicación en este mundo bajo el signo de la completitud. Y al final del horizonte esos ingredientes tan cruciales como la ascesis de la acumulación capitalista para la Modernidad y rigurosamente inseparables de ella: la religión del Estado y el culto ¡cuán sacrificial! de la nación.

A lo que hay que añadir, tratándose de la ocupación exhaustiva de este mundo y viniendo a engancharse en esta redefinición religiosa del marco político, un desarrollo particularmente original concerniente al registro a la vez más constrictivo y más impalpable de la realidad: la instalación en el campo temporal. Aquí también tenemos razones para hablar de transformación del ser-en-el-mundo, pero de un género singular: una transformación del ser-en-el-tiempo. Proceso que se inicia en la segunda mitad del siglo XIII, en el momento, pues, en el que el crecimiento formador del mundo pleno culmina y encuentra sus límites. Como si la conquista de la duración viniera a tomar el relevo de la apropiación del espacio natural, una vez que ésta alcanzó su techo físico. Como si más allá de la esfera visible y de sus recursos materiales se abriera una nueva frontera para la búsqueda de la plenitud terrestre: la de la permanencia invisible de la comunidad humana y de las instancias que le prestan forma, el poder soberano y el cuerpo nacional.

La empresa se inscribe en la prolongación directa de la recomposición a la vez concurrente y mimética de los poderes temporales con relación a la Iglesia. Constituye una sistematización de su amplio trabajo para asentar una sacralidad, que simultáneamente le sea propia y valga como la administrada por la jerarquía espiritual. En este caso, el suplemento de sacralización consistirá en elevar a perpetuidad las instituciones de la tierra al rango de las instituciones del cielo, en transformar los cuerpos terrestres en personas angelicales. Si los hombres nacen y mueren, los cuerpos asociativos que forman juntos permanecen independientemente del flujo de sus miembros. Invisibles, inmortales, dotados de una cuasi presencia a sí mismos por su continuidad indefinida, esos cuerpos colectivos adquieren verdaderamente consistencia de personas trascendentes de las que sólo los puros espíritus del otro mundo pueden proporcionar una idea. El rey que «no muere nunca», pese a la sucesión de los reyes de carne y de sangre, y el reino que siempre perdu-

ra, devienen, aunque son realidades puramente terrestres, y más allá de su tangible materialidad, entidades místicas de altura celestial. Así, la infusión de una duración sin término en las instituciones humanas termina por transportar a la tierra algo de la eternidad divina. Pero también por hacer surgir una nueva categoría de seres sagrados, personas abstractas, fantasmas colectivos, de los que somos miembros y que nos aplastan, deidades de la inmanencia que nadie ha visto y a las que sin embargo no dejamos de consagrarnos, el Estado invisible y la nación eterna. Personificación y subjetivación trascendentes de la entidad colectiva que liberan la clave del desarrollo político moderno: no puede comprenderse lo que produjo de más original, a saber, un sistema de instituciones impersonales, fuera de la formación de estas personas, tan eficaces como ficticias. En función de su inmortalidad personificante la nación, o el Estado, no podrían admitir más que *representantes* encargados transitoriamente de expresarse en su nombre. Si tanto el poder político como la autoridad administrativa no se ejercen más que por *delegación* es porque se les convierte tácitamente en verdaderos detentadores, que no se confunden ni con el cuerpo electoral —que sólo presta momentáneamente voz a la nación invisible—, ni con los que mandan sobre el pueblo —que sólo dan figura precaria a la perpetuidad del Estado—. El mecanismo del sufragio no es más que la traducción sensible de un mecanismo de representación más fundamental, así como el principio burocrático de la delegación de funciones. El que delega es siempre ya él mismo delegado, y delegado de algo que no podría directamente encarnar. Como si volver el principio de orden colectivo al alcance del hombre, a lo visible, no hubiera podido cumplirse más que por medio de la instalación de lo invisible en el corazón del orden humano. Como si la emancipación respecto a la voluntad del cielo hubiera exigido esta manera nueva de desposesión por la trascendencia terrestre del ser colectivo. Ejemplo significativo, dicho sea de paso, de ficción realista o de simbolismo activo. Pues estas dos abstracciones impalpables, hechas por nosotros e inaccesibles a nuestros sentidos, estos puros seres de pensamiento que ningún privilegiado, salvo Dios, contemplará jamás, no organizan menos en el interior de nuestras sociedades el conjunto de la acción pública (e incluso, en cierta medida, la privada), del régimen representativo a las personas morales del derecho, pasando por el anonimato funcional de las burocracias y la muy efectiva continuidad impersonal de la esfera pública.

En la raíz, pues, de esta lógica representativa generalizada que hace de nosotros, a todos lo niveles, efímeros mandantes de lo que

perdura, está el compromiso con el tiempo bajo el signo de la completitud terrestre. La no permanencia de todas las cosas humanas era lo que indicaba por excelencia, en comparación con la eternidad divina, la imperfección y la inferioridad fundamentales de este mundo. A través de esta humana postulación de perpetuidad, de esta separación de lo colectivo del flujo destructor del devenir y de su establecimiento en una inalterable permanencia, tal como implica el movimiento teológico-político de los dos últimos siglos de la Edad Media, antes de que la plena cristalización de la abstracción del Estado a finales del siglo XVI les confiera un anclaje definitivo, toma forma otra visión de la articulación de los órdenes de realidad. Una economía jerárquica en que la carencia del mundo visible —que expresa en su caso la precariedad temporal— es, por decirlo así, físicamente estigmatizada de manera necesaria por su dependencia de algo más perfecto que él; es sustituida insensiblemente por una economía de la diferencia en que seguramente subsiste la desigualdad de los dos órdenes —la perpetuidad de las creaciones humanas en el tiempo no es la eternidad divina fuera del tiempo—, pero donde cada cual es plena y libremente él mismo, donde el principio interno de completitud que enarbola lo visible (en este caso, por otra parte, bajo la forma de personificación invisible) confirma su independencia ontológica. Extraordinaria alquimia político-religiosa que ha llegado a transmutar el devenir en principio de indestructible identidad consigo mismo. Sin duda somos la única civilización que jamás haya tenido la idea de hacer de la noria de los seres y de la universal movilidad de las cosas el suelo estable de la identidad colectiva. Nos percatamos inmediatamente de lo que la facultad de acoger la historia, que singulariza también fuertemente nuestras sociedades, debe a esta disposición excepcional. Si llegamos a acomodarnos al cambio y a la renovación constante de los datos de nuestro mundo es también porque, lejos de amenazar la presencia del conjunto colectivo y nuestra seguridad correlativa de habitar el mismo mundo, contribuyen a nutrirla. Si, en otros términos, no tenemos necesidad de conjurar el devenir agarrándonos al molde intangible de la tradición o del origen es porque nos inscribimos en el interior de un marco de referencia que nos garantiza, en ruptura con el pasado y en la aventura de lo nuevo, que estamos en lo idéntico. La permanencia se confirma en la repetición; se prueba a través del movimiento. Apelaba a la detención del tiempo, al esfuerzo por borrar los efectos de su flujo; supone la inmersión en su corriente y el empleo sistemático de sus recursos. Había que inclinarse ante su ley;

deviene un deber servirnos de esto a fondo. No es sólo la orientación en el tiempo la que se redefine aquí, es la intensidad de su uso.

Todo esto es sumariamente esbozado a fin de hacer resaltar la profundidad histórica del proceso de concreción del nuevo ser-en-el-mundo potencialmente inscrito en la estructura cristiana. Cuando con la Reforma aparece un comienzo de conciencia adecuado de la alteridad divina y de sus consecuencias, son fragmentos enteros de la práctica social los que son informados y trabajados por la dinámica de la apropiación terrestre que requiere el dios separado. Dicho de otro modo, el espíritu del protestantismo viene a añadirse como elemento emergido a una inmensa transformación del campo experiencial y de las orientaciones de la actividad humana invisiblemente implicada desde tiempo atrás en el espesor más oscuro de los comportamientos colectivos, no solamente fuera de toda conciencia, sino contra y pese a la totalidad, o casi, de los valores y de las convicciones explícitamente reinantes en el seno de la civilización donde secretamente se materializa. Concebimos que a título de solución (parcial) de esta contradicción entre la forma emergente de las prácticas y el contenido fijado de las creencias la nueva ética de la salvación haya representado una ventaja diferencial. Pero, en cualquier caso, hay que ver que no hace más que sustituir a una revolución silenciosa de la presencia en relación con las cosas, los otros y el tiempo, profundamente alojada ya en el corazón de los diferentes estratos y modalidades del ser-conjunto. Funciona menos como causa o fuente que como amplificador o multiplicador; incluso puede no ser indispensable, tomando el proceso que ella refracta y acentúa al menos tanto los caminos de una muda traducción en acto que los del designio reflexivo. Y, de hecho, lo que promueve en calidad de ética económica no es más que un aspecto de un movimiento global que se traduce en otra parte, por ejemplo, en principios políticos.

Podría decirse que el cambio que expresa en las perspectivas de la acción terrestre no es más que un ejemplo de una *inversión general de las lógicas del poder* de la que la dinámica del Estado moderno constituye la otra encarnación ejemplar. El aumento del poder pasaba por la extensión territorial, por la terrible afirmación de la distancia del soberano, por el encierro y el control multiplicado de la producción y de los intercambios. Entrevimos los preámbulos del basculamiento a propósito de la temprana coagulación de la forma nacional: pasa por la administración en profundidad de un territorio asumido en su circunscripción y, profundizándose en la duración, tomará cada vez más las vías de la correspondencia del poder

con la voluntad de sus administrados, las vías de la participación de los ciudadanos, de la emancipación de los intereses, de la liberación de la iniciativa civil. El crecimiento por la limitación: tal es el secreto del reforzamiento sin precedente de las instancias públicas en el tiempo de la libertad. Contra toda apariencia, la democracia, la cacofonía de la multitud, la apertura a los humildes y a los débiles, y el choque de los derechos iguales de todos son el verdadero resorte del poder; algo que desconocen igualmente el buen sentido conservador, en su temor de la impericia anárquica de los esclavos, y el buen sentido progresista, en su esperanza de moralidad colectiva, cuando se trata de los medios de la fuerza social. Tenemos el equivalente de esta inversión de lógica política en el plano de las prácticas materiales, en la reorganización de la relación con el mundo, cuya primera expresión abierta, si no sus primeras manifestaciones, las captamos a través de la Reforma. La potencia material se inscribía justamente hasta entonces en la órbita del poder político. Suponía la dominación de los hombres. La gran novedad es que se separará de ello, desplazándose al lado de la dominación de la naturaleza. Allí donde no había más que extorsión ejercida a expensas de los seres se pondrá la transformación de las cosas.

La paz

Es posible, por otra parte, establecer en este punto un puente entre la innovación histórica efectiva y los valores explícitos de la tradición cristiana, en particular a través de la *idea de paz.* Sin entrar en los meandros de sus acepciones y de sus usos, de las ambigüedades significativas del mensaje evangélico —«No os traigo la paz sino la guerra»; pero, ¿qué guerra?— a las sutilezas de la política que inviste la Iglesia en la tregua de Dios, en la época feudal[13], contentémonos con observar que la noción condensa y transmite de manera privilegiada algo de la esencial distinción de los dos órdenes: «... Mi reino no es de este mundo». Hace justicia a un cierto desligamiento del individuo. El deber de violencia y el imperativo guerrero constituían la trama misma de la obligación social: legítimo imperativo de

13. Y sus efectos sociales, tal como la historiografía reciente los ha reevaluado. Cf. sobre este punto G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Gallimard, Paris, 1973, «La paix», pp. 75-99, así como «Les laïcs et la paix de Dieu», en Íd., *Hommes et structures du Moyen Âge*, cit., y sus observaciones en *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978 [trad. cast., *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1992]. Para una actualización reciente, la obra ya citada de Robert Fossier, *Enfance de l'Europe, x^e-xiie siècle.*

poder por arriba e ineludible deber de reciprocidad por abajo. *La conquista y la venganza,* la voluntad de dominar y las coacciones del honor. Comparativamente con el derecho y con el deber de paz se introduce la perspectiva de un doble registro de conductas: ciertamente está la ley del mundo, los lazos seculares y la voz de la sangre; y además la relación con lo completamente Otro, que nos desliga, obligándonos a no devolver y a perdonar las ofensas.

Dicho de otro modo, el valor conferido a la paz equivale a postulación metafísica en cuanto a la posición de Dios frente a este mundo: no está soldado a la escala de las superioridades humanas, no se da directamente en la cadena de dependencias que forman la legalidad inmanente de lo social, con lo que su administración exige de violencia. El dios de paz es un dios de otro lugar. Un dios individualista, que quiere la concordia de las personas allí donde reina el disenso de las comunidades. Pero también, por este hecho, un dios que se irradia universalmente sin necesidad de un poder o de un pueblo para extender su dominación. *Un dios sin imperio*: eso es lo que separa al Dios cristiano del Dios terrible de Israel, todo por la victoria de sus fieles, o del Dios de Mahoma, y del deber que exige a los verdaderos creyentes de extender por las armas el reino de la verdadera fe. No es, ciertamente, que la tentación de la expansión religiosa esté ausente del conjunto cristiano. Su desarrollo histórico no responde en este terreno, más que en los otros, a una línea histórica. Pero hay justamente equivocidad, y en ello está toda la diferencia. De las cruzadas a la empresa misionera que acompaña a la conquista europea del mundo, a partir del siglo XVI, se dan las guerras de la fe y el impulso de un proselitismo más o menos armado; habría que especificar cuidadosamente sus modalidades en comparación, por ejemplo, con la dinámica ideal del islam: testimonian elocuentes apuros (llegando la confusión a su colmo, en materia de legitimación teológica de los soldados, con las llamadas «guerras de religión»). Pero hay al mismo tiempo, en el centro de un sistema de civilización dominado por los valores guerreros, una valoración religiosa directa o difusa de las actividades que apartan de la confrontación de los hombres. Sin embargo, sin que se trate, propiamente hablando, de no violencia, comprendida en su acepción radical de desvinculación pura de los lazos del hombre con el hombre y de indiferencia al mundo. Volvemos a topar aquí con un rasgo ampliamente estudiado ya de la religión del dios-otro: no se acomoda a la renuncia integral y a la ausencia de la realidad de este mundo; requiere por el contrario presencia, apela ser tenido en cuenta. De manera que la paz cristiana no será la retirada cordial o desesperada, tanto

frente a los seres como frente a las cosas, sino la confluencia y la unión indefectible de la independencia conciliadora respecto a los otros y a la posesión del mundo. Por un lado, la prohibición de la lucha de los hombres en el nombre de la autonomía del hombre interior y del rechazo espiritual de la deuda de sangre inherente a la obligación colectiva; y, por otro, la movilización con vistas a la completitud de lo visible que provoca la absoluta retirada de Dios en lo invisible.

En virtud de este doble mandato hay transferencia del resorte del poder en este mundo a la aprehensión de la naturaleza. La fuerza, la grandeza y la riqueza que procuraba la reducción a merced de un número cada vez mayor de sometidos, se las esperará en adelante de la apropiación siempre más extendida y profunda del universo material. La pacificación es aquí de hecho desplazamiento de la guerra. No es desarme, abandono del proyecto mismo de dominación y de crecimiento de la dominación, sino traslación (y correlativa transformación) al orden de las cosas de lo que pasaba por la división de los seres. El designio de dominación y de afirmación de sí por la reducción del otro se ejercía enteramente en el interior del vínculo social. En lo sucesivo tendrá su foco de aplicación en la relación con el conjunto natural.

Homo oeconomicus

Cambiando de objetivo, cambia de soporte o de operador. Era función colectiva, ahora deviene tarea individual. Pasaba por el elemento de la relación entre las personas, ahora supone el aislamiento del actor frente a la naturaleza. Aquí tenemos exactamente en su principio el acto de nacimiento del individualismo moderno como individualismo *económico*; economía entendida como régimen general de la relación con las cosas. La relación posesiva y transformadora de los modernos con la naturaleza es inseparable del individualismo como visión organizadora del hecho humano-social. Al igual que en el otro sentido el individualismo político supone la indiferencia pacífica, con respecto a sus semejantes, del ser primordialmente implicado en el combate con las cosas. La inversión del proyecto de poder en la dominación del mundo material crea al agente del pacto social, que viene a componer con sus iguales desde su independencia primitiva y con el cuidado de conservarla originariamente libre de cualquier atadura, como fundamentalmente exenta de todo designio de sujeción respecto a sus asociados, porque es trabajador ocupado primeramente en el influjo sobre la realidad y en el crecimiento de sus

recursos. Vimos cómo la religión del Uno implicaba la anterioridad del vínculo social sobre la relación con la naturaleza, de modo que ésta sólo es aprehensible en su límite desde el interior del espacio humano-social y nada más que a través de una relación jerarquizada entre los seres, de la que la reducción de los empleados a las cosas, ellos mismos con rango de cosas, constituía la asíntota ideal y la dinámica subyacente: cuanto más arriba se está en la escala de las superioridades, más responsable se es del gobierno de los hombres y menos relación se tiene con el trabajo de las cosas; cuanto más se aspira a la grandeza que confiere la posesión de las cosas, más se ha de transformar en cosas a quienes las procuran. Descubrimos aquí una de las expresiones más cargadas de consecuencias de la mutación del ser-en-el-mundo engendrada por el paso a la dualidad religiosa: la autonomización del actor individual con relación a la comunidad de sus semejantes en tanto que actor económico dedicado a la transformación de la naturaleza y a la ampliación de sus bienes antes de ser constituido ciudadano. Importa señalar que el capitalismo democrático es así industrial, técnico y científico antes de ser comercial (lógicamente hablando, se entiende, es decir, en su caso, a contrapelo de la historia). Es modo de relación con la realidad global del mundo antes que modo de circulación y de apropiación de riquezas. La acumulación de los bienes materiales no solamente no es disociable en él de la optimización general y sistemática del dato natural, pero le está subordinada: en principio más influjo y poder sobre el orden de las cosas para, después, más recursos disponibles. El crecimiento constituye un fin como relación de optimización siempre, justamente, con lo que se posee, más que la posesión en sí misma.

Todo ocurre como si del sistema de los valores jerárquicos al sistema de los valores liberales se cambiara un desconocimiento por otro: ocultación de la naturaleza por lo social u ocultación de lo social por la naturaleza. En el primer caso, al bloqueo de la confrontación con las cosas (que ciertamente no impide vivir de ellas) corresponde, en el segundo caso, el bloqueo de la relación con los otros (que, es verdad, tampoco impide acomodarse a ellos). Como si hubiera que decidir entre la denegación de la humanidad del hombre que conlleva la obligación de pasar por lo otro para actuar sobre las cosas, y la denegación de la sociabilidad primordial que acompaña a su constitución como productor eficaz y libre.

Podríamos decir, para resumir, que con la retirada de Dios, el mundo, de intangiblemente *dado* que era, deviene mundo *por constituir*. Si Dios devino Otro para el mundo, es ahora el mundo el que

deviene Otro para el hombre; doblemente: por su objetividad en el plano de la representación y por su transformabilidad en el plano de la acción. Lo que corresponde, señalémoslo bien, a una inversión término a término de la organización anterior. En efecto, en el marco de la compenetración de la esfera visible y de su principio invisible, la naturaleza era, en teoría, solidaria con el hombre y, en la práctica, inviolable para él. Era concebida como «humana», vivida antropomórficamente en términos de proximidad carnal y de participación espiritual, y al mismo tiempo, a la vista de cualquier posible influencia sobre ella, recibida como sobrehumana; era revelada como inalterable y practicada como inmutable. La desligadura de lo visible y de lo invisible la vuelve «inhumana» en el pensamiento, *inanimándola*, si puede decirse así, reduciéndola a la materialidad bruta, y de manera simultánea la hace aparecer como integralmente humanizable, como practicable en su totalidad, la entrega a una apropiación sin límite.

Hay que retener cuidadosamente esta doble dimensión si queremos escapar al cliché denunciador de una depredación irresponsable puesta en marcha exactamente por la pérdida del sentimiento de solidaridad con el conjunto natural. Nada de eso; hay que precisar que es en el plano de los esquemas naturales estructurantes de la relación con la realidad donde se sitúa la propuesta. Gracias a la realización de la trascendencia divina el hombre se hace cargo de la naturaleza, adquiere responsabilidad metafísica de ella. Y si anuda con ella una relación de alteridad hay que ver todavía que es en el interior y en función de un designio determinado: expresar y realizar su independencia y suficiencia ontológicas. Ahí reside en última instancia el esquema central regulador de la dinámica y de las formas de la actividad humana en el seno del universo legado por la revolución religiosa del cristianismo. Nos entrega su fin y explica sus modos. Define su designio oculto, la coacción organizadora que indefinidamente la moviliza: manifestar y producir, confirmar y constituir la intrínseca completitud del mundo dejado a los hombres; la paradoja clave, que sólo un rodeo por la historia de la organización religiosa del campo experiencial permite elucidar, es una vez más que cuando el mundo aparece *intelectualmente* como realidad objetiva, que se mantiene por ella misma y que se basta a sí misma, deviene por otra parte, *prácticamente*, el objeto de una negación sistemática, en tanto que dada en el nombre de esta suficiencia cuya promesa sostiene y a la que se trata de procurar una concreción siempre más plena. Una negación en acto al servicio de una amplificación-valoración ideal: tal es la articulación de nuestra relación con la realidad com-

prendida en su continuidad con las grandes organizaciones anteriores del ser-en-el-mundo y como metamorfosis última de la alteridad religiosa, a través de la cual se sale justamente de la determinación religiosa en sentido estricto.

Se trata siempre, en efecto, de una experiencia de lo otro, pero de un otro que de impedimento ha devenido motor. El culto de lo otro volvía a negar el poder del hombre sobre lo que le es dado. La práctica de nuestro otro consiste en rechazar y negar lo dado en tanto que tal. Y ello según dos modalidades fundamentales, bien por su reducción en tanto que otro —su asimilación, su comprensión, su metabolismo en todos los planos—, bien por su producción como otro —su transformación, su reinvención, su optimización—, siendo excluida en todos los casos su simple aceptación y su reconducción a su estado normal. En virtud de esto nos situamos verdaderamente en la prolongación de la inmemorial tradición del rechazo religioso y de sus expresiones más recientes en forma de no aceptación de lo real. Salvo que este rechazo era privativo y aquí es expansivo. Pues la negación de lo que es, el sentimiento realizador de la carencia de las cosas en su estado normal, en el que espontáneamente las recibimos, han sido invertidos al servicio de la realización de un plus de ser terrestre. Ya se trate del esfuerzo por superar la alteridad del mundo apropiándoselo bajo todas las formas posibles, o se trate de las tareas destinadas a hacerle dar más de lo que ofrece, incluso a recomponerlo, añadiéndole por artificio metódico lo que no podría llevar, el enfoque motriz es invariablemente el mismo: traducir —material, social, simbólicamente— esa autonomía de la esfera visible que fundamenta para ocuparla enteramente; y de forma simultánea, hacerla advenir a la plenitud de esa autonomía que no es todavía en ella misma más que virtual. No es en absoluto, precisémoslo, el enfoque de realizar el absoluto terrestre. Más modesta, y a la vez más ambiciosamente, el enfoque de conducir el mundo de los hombres y la naturaleza en la que viven a esa adecuación interna en todas sus partes señalaría desde dentro su última suficiencia ontológica.

Tarea abierta, infinita, que hay que retomar e impulsar sin cesar más lejos, siempre abriendo nuevos frentes y haciendo surgir exigencias inéditas; tarea que alimenta, por ejemplo, la reivindicación democrática de una participación siempre más profunda de los ciudadanos en la gestión de sus propios asuntos y de una correspondencia siempre más segura entre la acción de los gobernantes y la voluntad de los gobernados, o incluso, otro de sus grandes desarrollos recientes, que se apodere de los cuerpos para instruirlos en la plenitud de

los poderes y de los placeres de los que son susceptibles. El ejemplo es sorprendente desde el punto de vista de la lógica general del movimiento de apropiación y de optimización que nos interesa. Ni simple liberación, ni transgresión luciferina, ni ordinario hedonismo, sino la seriedad de un deber y la obligación de una labor. El rechazo a acomodarse a lo que nos toca compartir en materia de fuerza, de sexo o de rostro, la preocupación por dominar los arcanos y las funciones, y el esfuerzo por maximizar los poderes y los recursos. Comprender, dominar, crecer. Belleza, realizaciones o disfrutes, una movilización para aceptar más adecuadamente y más intensamente esa cosa por excelencia recibida que es la propia carne. Movilización que se alimenta de ese oscuro foco central que demanda una reelaboración interminable de la condición terrestre en su totalidad y por donde el activismo contemporáneo comunica con el inmovilismo del pasado. Pues lo que nos hace de este modo, cada día más, volver la espalda al universo de nuestros antepasados es, al mismo tiempo, lo que nos constituye más profundamente en herederos suyos. De la universal reverencia por lo dado, lo recibido, o lo heredado que los animaba, a la necesidad no coercitiva de retomar e innovar que nos empuja, lo que todavía nos liga consustancialmente a lo que fue la inspiración milenaria de sus vidas es también lo que, todavía más irreversiblemente, nos separa de ellos.

Segunda Parte

APOGEO Y MUERTE DE DIOS

EL CRISTIANISMO Y EL DESARROLLO OCCIDENTAL

I

PODERES DEL SUJETO DIVINO

1. LA RELIGIÓN DE LA SALIDA DE LA RELIGIÓN

Si tiene sentido hablar de algo así como de un «final» o de una «salida» de la religión no es tanto desde el punto de vista de la conciencia de los actores como desde el punto de vista de la articulación de su práctica. El criterio no es lo que piensan y creen a título personal los miembros de una sociedad dada. Lo que cuenta y decide en la materia es el orden de sus operaciones de pensamiento, el modo de su coexistencia, la forma de su inserción en el ser y la dinámica de su actividad. En el límite, podemos concebir una sociedad que no comprendiera más que a creyentes y que no fuera menos una sociedad más allá de lo religioso. Pues la religión fue primero una economía general del hecho humano que estructuraba indisolublemente la vida material, la vida social y la vida mental. De eso no quedan hoy más que experiencias singulares y sistemas de convicciones, mientras que la acción sobre las cosas, el vínculo entre los seres y las categorías organizadoras del intelecto funcionan de hecho, y en todos los casos, en las antípodas de la lógica de la dependencia que fue su regla constitutiva desde el comienzo. Y es propiamente en eso en lo que, sin embargo, hemos basculado fuera de la edad de las religiones. No porque la influencia de las Iglesias, el número de los fieles y la intensidad de la fe hubieran disminuido lo bastante como para que se las decretara desprovistas en adelante de significación, incluso para que se pudiera predecir su próxima desaparición. Sino, con mucha más seguridad, porque la lógica conservadora de la integración en el ser y de la solidaridad con lo dado natural o cultural se invirtió; porque

la necesidad de la atadura jerárquica se disolvió; porque las coacciones a concebir el mundo unido a sus orígenes en cualquier punto (pensamiento mítico) y a hacerlo corresponder en todas partes a él mismo (pensamiento simbólico) se deshicieron.

Fuera de ello, una vez llevado a su término ese proceso de descomposición/recomposición del marco humano-social, nada impide considerar la supervivencia indefinida de libres sociedades de creencia y de pensamiento en el interior de una sociedad enteramente desprendida del influjo estructurante de la creencia. Y suponiendo incluso que venga a desvanecerse toda especie de dogma constituido, que desaparezca toda manera de sociabilidad sobre la base de una fe compartida y de un culto a celebrar en común, es posible que deba para siempre subsistir la facultad de una experiencia de tipo religioso para los individuos. Quizá hay en cualquier función colectiva puesta fuera de juego, incluso residual, una irreductibilidad de la apertura a lo invisible, tanto desde el punto de vista de los caminos internos del pensamiento como desde el punto de vista de la íntima aprehensión de sí. Volveremos sobre ese núcleo último, a la vez lógico y psicológico, de la religiosidad potencial. Ilumina una dimensión del fenómeno que intencionadamente hemos dejado de lado: su arraigo antropológico. Esto es, a partir de una justa intuición, la dimensión que más ha hecho errar a los modernos sobre el tema, razón por la cual nos pareció preferible evitarla a fin de encontrarnos sólo con la verdadera cuestión que plantea y pertrechados con algunos datos sólidos. La intuición justa: la existencia de ese núcleo subjetivo subyacente en la creencia socialmente determinada y organizada, y poco a poco puesto al desnudo por su repliegue: el «sentimiento religioso» que Benjamin Constant distingue de las «instituciones religiosas»[1]. En cambio, la intuición engañosa: que por ahí accederíamos al verdadero «foco» (siempre según Benjamin Constant) del fenómeno de la religión, al factor invariante y al inagotable principio seminal, cuyas construcciones dogmáticas o cultuales no son más que formaciones derivadas y fluctuantes. Permanencia, pues, de la fuente y variación del contenido en función del contexto y del «desarrollo de la civilización». Significativa ilusión de perspectiva causante de la razón según la cual cuanto más declina lo religioso más tentados estamos, en virtud de este aspecto interior que desvela y subraya su público crepúsculo, a concluir su perpetuidad antropológica. Para salir del objeto

1. B. Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, 1824-1831, 5 vols., t. 1, cap. 1, «Du sentiment religieux». Uno de los más importantes libros sobre el tema, injustamente caído en el olvido.

mismo y obedecer a su provocación no es menos radical el error: no podríamos cerrarnos mejor a la intelección, tanto de la religión como historia, como del contenido exacto de esta inscripción subjetiva que resiste a la extenuación del sentido colectivo. La realidad de esta última, una vez más, no está en cuestión, sino la interpretación de su naturaleza y de su papel. Su necesidad en tanto que soporte antropológico, en tanto que condición de posibilidad transhistórica del reino multisecular de lo otro, no está en duda. Para que haya religión es necesario que, psíquica e intelectualmente, el funcionamiento espontáneo de los individuos se preste de manera electiva a la implicación en lo invisible. Y, en efecto, la perspectiva de un trasmundo y la prueba de la alteridad constituyen uno de los ejes organizadores del imaginario humano. Al igual que el encuentro del infigurable infinito indiferenciado representa un horizonte imborrable y estructurante del pensamiento. Y, en fin, al igual que la doble y contradictoria experiencia de anulación de sí y de indestructible presencia a sí responde en lo más profundo a la tensión problemática que determina el ser-sí-mismo. Ello no hace de este sustrato un principio generador. No explica nada de lo que fue la función esencial de las religiones; consecuentemente, apenas capta algo de la lógica interna de su dispositivo y de lo que ponen en juego las sucesivas metamorfosis de su contenido; *a fortiori*, no permite comprender la posibilidad misma de su pérdida de sustancia y de su reabsorción. Y, por otra parte, nada muestra que esta correspondencia indubitable que encontramos a diversos niveles entre los registros de la organización subjetiva y las modalidades de la experiencia religiosa indique una necesidad que exigiría para ser satisfecha una salida explícita o unas formas instituidas. Al contrario, todo da que pensar que este sentido interno de lo otro es socialmente neutro y que si las religiones constituidas tuvieron necesidad de fundamentarse en él, él puede muy bien prescindir de la religión establecida, bien porque encuentre otra parte donde implicarse, bien porque se ejerza, en cierta manera, en vacío. En otros términos, es vano querer volver a soldar los dos polos, el personal y el institucional, que la inexorable retirada de lo divino separó progresivamente. No hay ninguna esencia intemporal de lo religioso que se diera para ser leída en el espejo de las necesidades permanentes del sujeto. Se trata, por el contrario, de ir hasta el final de la separación y de partir, para la intelección de un término y otro, de su cumplida disyunción. Se trata, por un lado, de descifrar la intemporal verdad del sujeto a la luz de lo que fue a fin de cuentas su garante en el orden social; y por otro, de comprender lo religioso a la luz de su agotamiento terminal, de ese posible momento en el que

nada de lo que le procuró durante tanto tiempo su eco en nosotros no se reconocerá ya en él.

De este modo, que haya un final de lo religioso determinable con precisión no es crucial simplemente para la comprensión de su esencia propia y de su naturaleza histórica, lo es, simultáneamente, para la captación radical de la originalidad de nuestro mundo. Pues es el conjunto de los factores que fundamentalmente concurren en la especificación de nuestro sistema de civilización, a la vista de las sociedades anteriormente conocidas, el que sale de ese gran reflujo del sistema de la exterioridad. Política según la representación, compromiso en regla con el porvenir, conocimiento según la objetividad de las causas, investigación de la naturaleza, persecución de la eficacia material como fin en sí: tantos elementos clave de la Modernidad, cuya génesis solidaria y cuya coherencia global no devienen inteligibles, en última instancia, más que una vez reinsertados en el proceso central de inversión de la alteridad, cuya matriz proporcionó el cristianismo. La integral recomposición del espacio humano bajo el efecto de la paradójica absolutización/defección de Dios: ése es el foco secreto de expansión en función del cual aparecen los componentes dispersos de nuestro universo democrático-individualista-estatal-histórico-técnico-capitalista, más allá de su heterogeneidad, o de sus contradicciones superficiales, en su necesaria conexión y en su esencial unidad. Pero también el punto-fuente en función del cual se iluminan la organización profunda y el devenir de cada uno de estos sectores autónomos de actividad. Para comprender verdaderamente cómo funciona una comunidad sometida a ella misma y lo que pueden ser las líneas de fuerza de su desarrollo hay que partir de lo que es una sociedad sometida. Así como, complementariamente, para comprender la dinámica interna de la relación transformadora anudada por los modernos con la naturaleza hay que partir de lo que son las coacciones prácticas de la inclusión en el ser y de la identidad con él que derivan de la alteridad religiosa. Y lo mismo ocurre tratándose de las posibilidades de forma y de contenido de un pensamiento basado en la oposición del sujeto y del objeto con relación al sistema de la coparticipación del mundo por conocer y del actor de conocimiento. En este sentido no hemos pasado simplemente fuera de la religión, como saliendo de un sueño del que no habríamos acabado de despertar, procedemos de ella; nos explicamos todavía y siempre por ella; y es interrogando la metamorfosis que nos ha sacado de ella como tenemos alguna oportunidad de aprender a discernir los imperativos que condicionan y regulan nuestros movimientos. No han devenido más claros por dejar de ser dic-

tados desde fuera; de hecho, viniendo de nosotros solos no son menos misteriosos que en la época en que provenían de lo sobrenatural. Salvo que, al menos en parte, se pueden elucidar a la luz precisamente de la inversión del lazo con lo sobrenatural que se cumple en ellos.

El punto decisivo para la comprensión de esta doble historia, la que nos hizo y de la que fuimos arrancados: la exacta medida de la singularidad de la trayectoria cristiana. Ni cima de un «desarrollo de las ideas religiosas», proveedora de la clave retrospectiva de las expansiones menos avanzadas del fenómeno, ni religión cualquiera concebible como prueba de una función en el fondo siempre idéntica consigo misma tras sus expresiones particulares. Sino una bifurcación altamente especial con relación al destino de las otras «grandes religiones», de las que está próxima en su raíz, y de su propia rama oriental. Y, sobre todo, un movimiento que lleva a término un cuestionamiento de lo religioso en su principio mismo. Y esto gracias y a medida del despliegue completo de una articulación entre lo humano y lo divino, que corresponde a la inversión punto por punto de la estructura primordial de la deuda con lo invisible.

Este proceso lo hemos descrito esencialmente en las páginas que preceden desde el ángulo de su lógica interna, con el peligro que ello comporta de sugerir una necesidad, que no se encuentra, de los encadenamientos locales o del avance en conjunto. Quisiéramos ahora señalar en un breve esbozo, a contrapelo del punto de vista anteriormente adoptado, el carácter fundamental de acontecimiento de la secuencia, si podemos hablar así, de la irreducible contingencia de las condiciones que presidieron sus inflexiones mayores, la significativa particularidad de cada uno de los nudos principales en los que se decidió algo de su desarrollo. Sin duda hay algo artificioso en tal separación del orden de la estructura y del orden del acontecimiento. Pero refleja al mismo tiempo una división inherente a la esencia misma del objeto; división entre la necesidad rigurosa de lo que en el fondo puede producirse en materia de desplazamiento y de transformación de la organización religiosa y la indecidibilidad radical de su efectuación real. Las orientaciones posibles y el contenido del movimiento histórico están estrictamente determinados; responden a una lógica precisa; en cambio, el hecho mismo de que el movimiento tenga lugar resulta de la contingencia del acontecimiento y de una manera de libertad operativa en el seno del devenir. Siempre hubiera podido no producirse y nada la obligaba a producirse, incluso si su ocurrencia es en cierta medida explicable. En

otros términos, hay determinismo de la esencia y libertad de la existencia. O más exactamente, por la esencia de la organización profunda de lo religioso su concreción en la existencia manifiesta una indeterminación última.

No hay decenas de organizaciones religiosas posibles: en última instancia hay dos y vimos cómo la totalidad de la trayectoria cristiana puede describirse como el paso de un régimen de la unidad del cuerpo social y de su fundamento extrínseco a un régimen de la dualidad. Lo que adviene en el marco de semejante traslación obedece a una implacable lógica. Es cierto que desde la salida hasta la llegada el hecho de que esta transformación se haya producido, que llegara hasta el extremo, aparece en cada una de sus etapas como el fruto de una decisión histórica de ninguna manera incomprensible en su contenido, una vez más, pero para siempre insondable en su acto.

Una de las mejores ilustraciones posibles de esta ambigüedad nos es proporcionada por el punto de partida mismo de nuestro movimiento, que de entrada nos sitúa en lo excepcional con relación al conjunto de las otras grandes agitaciones espirituales del periodo: el nacimiento del monoteísmo. La diferencia y la originalidad son tales como justamente grande es la tentación de reconocer en esta nueva identificación de lo divino la marca de una ruptura pura o de una invención *ex nihilo*. Nos hemos esforzado por mostrar que no hay nada semejante en realidad, sino una reorganización de la economía de lo otro anteriormente reinante; reorganización de las virtualidades por doquier latentes en la matriz política de las «altas civilizaciones», que explota de manera más sistemática y más profunda. Por tanto, desde este punto de vista, es una operación de la que puede desprenderse en lo abstracto la necesidad interna en tanto que transformación estructural: bascular del pasado hacia el presente y concentración correlativa de una divinidad dispersa en el mundo en un sujeto único, separado del mundo. Pero al mismo tiempo, cuando se miran las condiciones concretas en las que se efectuó esta cristalización en un pequeño pueblo al margen, en forma de respuesta a su situación de opresión, nos encontramos ante el enigma de una improbabilidad radical. Duplicidad de aspecto constitutivo con la que toparemos en cada uno de los giros cruciales del proceso: el paso no podía operarse de cualquier modo y podemos reconstituir las determinaciones a las que obedece; nada obligaba a que se produjera y no sabríamos cómo reducir la indeterminación que su haber-tenido-lugar comporta.

Lo que tampoco significa —si hay indeterminación hay que circunscribir todavía la zona— que la aparición de la figura nueva del

dios uno sea en ella misma inexplicable surgimiento. Los defensores y los resultados de su emergencia parecen en cierta medida dilucidables. Vimos cómo la dinámica intrínseca de la acción del Estado —dinámica interna de la opresión, dinámica externa de la expansión— crea las condiciones de un pensamiento religioso en completa ruptura con la economía primitiva del Uno, cómo permanece esencialmente conservada en los politeísmos clásicos. Y ello según tres grandes ejes: la subjetivación del fundamento sagrado a medida del estrechamiento de la presión del encarnador entre los hombres; la universalización de la perspectiva terrestre a medida de la ampliación del imperio-mundo, con sus efectos de relativización de las pertenencias locales o grupales de cualquier orden; y, finalmente, la disyunción entre este mundo y el más allá a medida, por una parte, de la elevación suprema del señor en este mundo y, por otra, de la suma de lo visible bajo un único báculo, cuyo último principio conspiran, una y otra, desplazar al orden de lo separado.

Semejante movimiento hacia la conquista ilimitada no constituye en verdad más que uno de los polos extremos de la posibilidad estatal, el otro polo corresponde a la retracción extrema de la función política en el seno de una realeza «mágica», de la que la historia africana ofrece el ejemplo casi único; en lugar de la lógica de la separación y de la expansión se da una lógica de la concentración de las tareas de perpetuación y de renovación del orden del mundo en las fronteras biológicas de un individuo, sin que el corte mágico impuesto por esta encarnación de las fuerzas de la naturaleza y de la sobrenaturaleza implique necesariamente, por otra parte, muchas prerrogativas de autoridad. Y sin que esta personificación de la pertenencia del orden del mundo en las potencias cósmicas suponga tampoco desestabilización del marco religioso primitivo: ella lo rompe en un punto decisivo, al romper con el anonimato esencial del proceso de institución de lo social, pero permaneciendo compatible con su economía profunda. Mientras que en el otro extremo la dinámica imperial contiene una dislocación virtual de las viejas creencias establecidas y tiende a suscitar la búsqueda ansiosa de otra salida espiritual. Entre las dos se da toda una gama de posiciones intermedias determinadas particularmente por el aislacionismo cultural en que se detuvo la mayor parte de las grandes formaciones despóticas. El imperio es (o debe ser) mundo, pero es decretado mundo lo que abarca efectiva o potencialmente la dominación del soberano. El ideal del más alto poder encuentra sus límites en la adecuación a un área de civilización relativamente homogénea, fuera de la cual sólo hay barbarie pura y nuda. Inmovilización, tanto real como simbóli-

ca, que limita eficazmente todo posible cuestionamiento de la unión operada con el orden ancestral y de la inmersión en el ciclo impersonal de las fuerzas del cosmos, de las que la persona soberana constituye el eje viviente. Podría elaborarse así una tipología de las formaciones y de las empresas imperiales, que pusiera en relación la amplitud de la apertura dibujada por el movimiento de expansión con la extensión de las posibilidades espirituales despertadas de esta manera en la dialéctica compleja de sumisión/absorción por el centro y de descentramiento. Claro está, primero, que de un plano al otro la traducción no es nunca automática y, después, que la relación de influencia es susceptible de ejercerse en los dos sentidos; al menos a partir de un cierto momento el designio conquistador puede nacer también en el interior de lo religioso. Limitémonos a destacar en esta línea que el triunfo de la religión universal del dios personal adviene al término (y en la zona) de una serie de sacudidas imperiales de extensión jamás vista: la expansión romana es seguramente el contexto inmediato, matricial, pero también son un trasfondo próximo las conquistas de Alejandro e incluso, justo antes, la unificación persa del Oriente Próximo y Medio. La transformación religiosa más profunda, la que representa la ruptura cristiana, está al término de una prodigiosa ampliación del horizonte de los pueblos; sin duda se cumple y se impone allí donde el manejo de lo heterogéneo y el descentramiento consecutivo de las perspectivas humanas fueron más lejos, en el epicentro del más amplio seísmo.

2. ISRAEL: LA INVENCIÓN DEL DIOS UNO

Dicho esto, lo significativo del asunto es que esa transformación se pone en marcha en la periferia antes de ganar el corazón del más poderoso de los sistemas imperiales. Y al mirar los datos del problema nos preguntamos si podía ser de otro modo. Por un lado, no hay duda de que la reinvención de lo divino que comienza con Moisés supone en su base y se fundamenta en ese trabajo a la vez de socavamiento y de revelación, cuyo vector lo constituye la dinámica imperial; ¿y quién mejor emplazado, en un sentido, para sentir los efectos que un minúsculo grupo de la periferia inmovilizado e indeciso entre dos grandes polos de poder, tan pronto sometido, tan pronto cautivo, tan pronto libre de coacciones, medio bárbaro y medio cultivado, medio fascinado por lo más elevado que él y medio celoso de su identidad? Pero, por otro lado, es muy probable también que la formulación radical de una fe monoteísta exigiera para advenir la ex-

traterritorialidad con relación al crisol imperial y, más aún, la voluntad desesperada de liberarse de él[2]. El hecho es que, de Moisés a san Pablo, el hilo conductor que permite seguir el despliegue completo de una religión de la dualidad reside en este movimiento reiterado de apropiación y de rechazo, de recogida y de distanciamiento frente al principio imperial. Toda la operación que acaba en el cristianismo, una vez comprendida la Encarnación, hay que entenderla de esta manera en términos de inversión espiritual del sistema del poder universal. Para llevarla a término hacía falta una especie particular de seres, suficientemente dentro para haberse penetrado del espíritu del dispositivo y, a la vez, suficientemente fuera para aspirar a extraerse de él.

En particular, es posible medir este despliegue cuando nos volvemos hacia las religiones circundantes, mesopotámicas o egipcia, bañado por las cuales nació el dios de Israel. Están influenciadas por movimientos que en ciertos aspectos —o en ciertos momentos— las aproximan irrefutablemente al yahvismo israelita, como muchos estudios han señalado. Pudo subrayarse así la tendencia a la simplificación de sus panteones y a la concentración de lo divino, de manera tal que el dios étnico Marduk o Asur deviene la divinidad por excelencia que presentan las religiones babilonia y asiria[3]. Pudo disputarse así, sobre todo a propósito del contenido verdadero de la reforma por el enigmático faraón Akenatón —¿monoteísmo o no?— y sobre su papel en los orígenes de Israel —¿transmisión o no?—[4]. En realidad los límites inherentes al mecanismo mismo de estas transformaciones impresionan cuando se los compara con el proceso de ruptura en el que la religión de Moisés parece tener su fuente específica. Por lejos que ellas hayan podido ir, permanecen presas en el interior de un

2. De una bibliografía inmensa, y sin entrar en la enumeración de las exposiciones clásicas o recientes de A. Lods, E. Dhorme, H. Ringgren, R. de Vaux o A. Caquot, destacamos algunos títulos que tocan muy particularmente el fondo de nuestro interés, la invención monoteísta y su profundización: Y. Kaufmann, *Connaître la Bible*, PUF, Paris, 1970; W. F. Albright, *De l'âge de pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Payot, Paris, 1951; Th. J. Meek, *Hebrew Origins*, Peter Smith, New York, 1960. Un lugar aparte merece el estudio de J. Bottéro, «Le message universel de la Bible», en VV.AA., *Vérité et poésie de la Bible,* Hatier, Paris, 1969, pp. 15-73. Ofrece de una forma concisa la exposición más aguda y más firme, en una palabra, la más digna de su objeto que pueda encontrarse.

3. Recientemente, por ejemplo, H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, The Athlone Press, London, 1978.

4. Hemos hecho alusión en particular a la discusión en torno a las tesis avanzadas a principio del siglo pasado por J.-H. Breasted (*A History of Egypt*, 1906, y *The Dawn of Conscience*, 1933) y recogidas por Freud en *Moisés y el monoteísmo*.

marco que no tienen razones directas de alterar. Por señalado que sea el acento puesto en el dios principal del panteón mesopotámico, por ejemplo, no conlleva —y no hay motivo intrínseco de que lo conlleve— el rechazo de las otras divinidades. Lo nuevo se agrega o se añade a lo viejo sin tener que chocar con su economía. Igualmente, por profunda que haya podido ser la espiritualización del principio solar en las especulaciones del faraón reformador, no vemos que implique subversión de la vieja lógica religiosa. Proporciona simplemente una variante extrema, pero interna, significativamente surgida e impulsada desde el centro mismo del dispositivo, desde el eje del conjunto que constituye el imperial mediador entre naturaleza y sobrenaturaleza. Y el faraón no solamente permanece mediador, sino que lo deviene más que nunca cuando se trata para él de asegurar la conexión viva entre el orden de los hombres y el alma del mundo. Más que nunca su persona es el foco sustancial en que se confirma la indefectible unidad de las dos partes del ser. En lugar de lo propio del movimiento que comienza con Moisés es su lógica negativa, es la dinámica exclusivista la que constitucionalmente lo determina.

Moisés: dominar la dominación

En efecto, ya no se trata aquí de la reorganización de un sistema llevada a cabo desde el interior, incluso desde su propio corazón. Se trata de la *respuesta* al sistema religioso garante de un poder opresivo, respuesta aportada *desde fuera* en función de una situación de inferioridad extrema y de revuelta. Pero respuesta también, y es su paradoja seminal y su resorte decisivo, que toma prestados los elementos de los que está hecha del adversario que se le opone. Retoma por su cuenta las tensiones hacia la unicidad y la separación divinas que operan en el seno de la organización despótica y las hace cristalizar en una expresión radical, en la medida en que las vuelve contra el déspota y sus legitimaciones. Así, inventa un dios como no se lo había conocido nunca: un dios construido en oposición a cualquier otra especie de dioses. El dios de la salida de Egipto: un dios inconmensurable con los dioses de los egipcios, completamente aparte y mucho más poderoso que ellos; potencialmente, pues, el único verdadero dios.

Ahí reside la raíz específica de la ruptura monoteísta. Procede de la confrontación creadora —comparación, puja y rechazo indisolublemente mezclados— del débil con el fuerte. O sea, el revés exacto de un movimiento cuyo rastro ha sido conservado de modo general por la historia, a saber, la cordialidad sincrética del conquistador con

los ídolos y las creencias de los pueblos que somete, que anexiona a los suyos. Completamente opuesta, la mirada es llevada aquí de lo bajo a lo alto, del miserable al munificente, y la inspiración es, más incluso que la revuelta, la voluntad forzada de escapar a su captura. ¿Cómo concebir un poder capaz de sustraeros al más elevado poder de este mundo? Parece que en el contexto había con qué responder a esta cuestión. Es cierto que la originalidad radical de la respuesta resulta de la perspectiva y agudeza muy particulares de la cuestión. En función de esta necesidad extremadamente especial de dominar a lo que os domina y de asegurar su identidad frente a lo que amenaza con disolveros, y únicamente en función de ella, la utilización de las virtualidades espirituales latentes en el seno de la matriz despótica ha franqueado los límites en que su expresión se detuvo por doquier.

Milagro de la historia en el que el giro de más grave consecuencia se realiza a partir de la situación más contingente, en el que de la manera más improbable desplaza los parámetros definidores del equilibrio entre el peso de la tradición y las fuerzas de la revolución. Pues el principio conservador del Uno, de la íntima conjunción de lo humano y de lo divino, no está de ninguna manera ausente en esta circunstancia. Incluso es enteramente salvaguardado a través de la Alianza anudada entre el nuevo dios y su pueblo. Salvo que la unión con ese dios vengador capaz de liberar de las garras del más formidable imperio no se experimenta en la adhesión al orden inmemorial legado por los ancestros, pero con la confianza ciega puesta, contra cualquier evidencia inmediata, en su intervención salvadora. Desde el interior de la comunidad de sus fieles, en la cima de una escala de superioridades visibles e invisibles que nos ligaría por grados a su irradiante presencia no puede aprehenderse. Lo define el sobrepasar a cualquier poder terrestre, luego a cualquier jerarquía concebible y a cualquier materialización tangible; no es el más elevado, sino el más solo; no se piensa en el registro de lo comparativo, sino en el de lo exclusivo; no se da en el elemento de la continuidad, sino en el de la separación; no se comprende en términos de complementariedad con el mundo de los hombres, sino en términos de oposición. Hacía falta la dinámica del desafío para alcanzar semejante inversión de la vieja economía de lo divino que da completamente la vuelta a la articulación anterior de lo mismo y de lo otro, de lo próximo y de lo lejano. El ausente por excelencia, que era el pasado fundador, se cambia por presencia bajo la forma de capacidad constitutiva del supremo ordenador de intervenir en cualquier momento en los asuntos humanos. Y el presente por excelencia, que era el principio de orden que soldaba carnalmente a los seres con su ley

originaria, deviene ausencia en la persona del infigurable separado. Traslación de uno de los sistemas posibles de la conjunción (del mundo humano con su verdad última) por la separación (de lo divino) en el otro, simétrico e inverso. Allí donde continuaba reinando la *actualidad de lo original*, se pasa a la *presencia de lo trascendente*. Bifurcación decisiva hacia la dualidad ontológica, única que permite explicar una vez más la situación excepcional de apropiación rechazadora y de secesión fascinada en virtud de la cual las fermentaciones en profundidad de Egipto dieron como precipitado la tajante forma del dios de Israel. En efecto, por doquier —en Irán, en India, en China— donde hubo cristalización de semejantes virtualidades de fondo, pero desde el interior directamente del campo en que las tensiones hacia la concentración de lo divino trabajaban, la reformulación religiosa se coló a fin de cuentas en el molde mantenido del Uno. No hay ninguna persona separada, sino, por ejemplo, reabsorción de cualquier separación en el seno de la impersonalidad última. O incluso la división del mundo en una inexpiable guerra de dioses que, si bien lo divide en dos y lo opone a sí mismo, lo conserva unido al mismo tiempo consigo mismo: en el seno de un único y mismo mundo se desarrolla el combate cósmico entre los dos principios, el esbozo de una escisión en el ser se resuelve en antagonismo interno[5]. Como si fuera imposible de superar interiormente la herencia del viejo marco de pensamiento, imposible de aflojar su rigor.

5. Esto, en el caso de un dualismo riguroso y completo. Pero todas las clases de figuras intermedias son posibles casando un dualismo relativo con un esbozo relativo de monoteísmo: parece que es el caso de Zaratustra (P. du Breuil, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Payot, Paris, 1978.) Existe una lucha de los principios en el espacio-tiempo, pero reina más allá de la superioridad incontestada del soberano universal. División que constituye el punto de partida de todas las gnosis. Si lo evocamos es porque la reciente investigación ha actualizado el problema de las relaciones entre las concepciones espirituales persas y las formulaciones monoteístas del judaísmo posteriores al exilio. Insistamos pues a la vez en la legitimidad de la aproximación —se trata de otras tantas explotaciones de una sola e idéntica situación matricial— y en la necesidad de indicar estrictamente la especificidad del Dios de la Biblia. La separación de lo divino respecto a todo lo creado y, consecuentemente, su aplicación omnipotente y directa a todos los niveles de la creación es *estructuralmente* y por completo otra cosa que la superioridad última de Ahura Mazda en la cima de una jerarquía de realidades y de entidades solidarias en el seno de un globalizador único por sus oposiciones mismas. Dos caminos de inspiración paralela, pero de los que uno (el zoroastrismo) es del orden de una reforma interna de la vieja imbricación de lo visible y de lo invisible, mientras que el otro (el yahvismo) se instala de entrada extraterritorialmente con relación a él (incluso si es para restablecerlo después en cierta medida).

La Alianza y la prueba

La adquisición determinante en lo que se ha convenido en relacionar con el nombre de Moisés no es el contenido preciso de la nueva fe, sobre cuyo verdadero contenido se puede discutir hasta el infinito, basándose en débiles indicios, sino el dispositivo que subyace a su emergencia. No importan el grado de rigor o la claridad conceptual del monoteísmo inicial. Lo que cuenta es el mecanismo político que permite su formulación. Pues una vez establecido es portador también de su profundización y clarificación. Y ello según dos vías.

En principio por su simple reactivación al hilo de las vicisitudes y de las tribulaciones del pueblo de Yahvé. Incluso después de la instalación victoriosa en la Tierra prometida y de su constitución en reino, la amenaza de hundimiento y de sometimiento, al paso clave de tres focos imperiales, seguirá siendo para Israel un horizonte organizador permanente; de la destrucción de Samaria a la cautividad de Babilonia sabemos de las calamidades que se abatieron sobre los débiles elegidos del verdadero Dios. Pero la lógica matricial del yahvismo —un dios grande porque es más grande que el más formidable soberano del universo— es hecha de tal modo que las peores pruebas sufridas por sus adeptos no puedan conducir, en el espíritu de éstos, más que al reforzamiento de la omnipotencia divina. Únicamente la voluntad de Yahvé puede estar en el origen de la desgracia que golpea a su pueblo por un conquistador interpuesto, y únicamente ella tiene el poder de liberarlo, mandando el reflujo de las armas del señor aparente de este mundo, como manda el flujo del mar o el movimiento de los astros. Así, cuanto más se encuentra Israel aplastado por fuerzas terrestres que superan infinitamente a las suyas, más tiende a aparecer su dios, completamente en otro plano, como último soberano del universo entero, radicalmente más allá de la esfera visible y de sus actores.

Junto a este factor suplementario, otra innovación de peso, que promete una rica carrera, es la obligación de reflexión sobre sí mismos. ¿Qué hemos hecho para atraernos este castigo? A los ojos de un dios cuyas proporciones se amplían lo bastante como para estar necesariamente en el origen de la adversidad que se encuentra, el hombre deviene culpable. En otros términos, la ética deviene problemática. Era básicamente positiva y tiende a devenir, en su esencia, interrogativa. Pasaba por la adhesión al orden y a la regla de un mundo tenido absolutamente, en virtud de la garantía de los dioses, por el que debe ser y el mejor que pueda concebirse. Y ahora toma los caminos del examen de conciencia y del esfuerzo de justificación

por parte de actores sin certeza última en lo sucesivo acerca de los designios y de las vías de Dios en este mundo.

Por lo demás, es probablemente en esta línea como el desarrollo del monoteísmo, en tanto que inscrito en la dinámica interna de la alianza, alcanza su punto culminante. Lo alcanza en la persona del justo abrumado de sufrimientos y pruebas, contra toda apariencia de sentido y sin posibilidad de penetrar en su razón —y que no se inclina menos ante esta suprema sabiduría que el hombre no puede comprender—. Del dios victorioso de Moisés, fuerza de los débiles por encima de los fuertes, a la ininteligible trascendencia del dios de Job, la sobrepuja negativa del espectáculo de los sentidos, de los datos del conocimiento humano o de los poderes de la inteligencia ha dado todo lo que podía dar. Por un lado, al menos, Dios ha devenido definitivamente del otro mundo.

Los profetas

Esto, pues, en lo concerniente a la simple repetición de la situación inaugural como factor de profundización de la fe en el dios único. Pero junto a esto hay que tener en cuenta un segundo factor nacido de la nueva religión y destinado, en sentido inverso, a ahondar poderosamente en sus potencialidades: el profetismo. Distinción lógica más que empírica, es cierto, puesto que los dos vectores de la evolución se cruzan y se mezclan también en la realidad. Así, en parte por boca de los profetas, se aprende la lección de las desgracias de Israel y se formula la llamada a la reflexión del pecador sobre sí mismo. Es cierto que los dos fenómenos poseen cada uno su consistencia específica y pueden muy bien concebirse en abstracto, independientemente el uno del otro: hubiera podido haber profetas sin los sufrimientos de Israel y la interpretación de éstos en el espíritu de la invención mosaica hubiera podido ser sacada inversamente sin el concurso de los profetas.

Un dios separado del plano de los hombres por su superioridad sobre las más altas superioridades es un dios al que *uno cualquiera* de los hombres puede apelar *por encima* de todas las especies de apariencias y de potencias terrestres, *contra* la totalidad del comportamiento de sus semejantes; en particular, contra el desconocimiento de su ley o su inobservancia idólatra del verdadero culto. Es esta exterioridad crítica la que constituye la especificidad de la intervención profética, exterioridad que resulta de la ajenidad del principio que supuestamente se expresa a través de ella y que le confiere un alcance sin parangón con la consideración del simple «vidente»,

familiar a las civilizaciones medio-orientales. El vidente opera desde el interior del bosque del ser; su lucidez lo capacita para leer sus signos y penetrar en sus correspondencias ocultas, sus poderes le permiten comunicar con los espíritus que lo animan; distingue el porvenir, transmite advertencias y deseos de los poderes de lo invisible, desvela la fuente de los males e informa sobre las decisiones que hay que tomar. Pero los mensajes que de esta manera emite son por esencia puntuales y particulares. Mientras que el profeta habla desde el punto de vista de un designio global de la conducta humana, desde el punto de vista de lo que ella debería ser absolutamente y en general, incluso cuando combate la mala conducta de un individuo en particular. Esto porque habla enteramente desde fuera de la comunidad de sus semejantes, como desligado de ella y en completa libertad frente a ella. Y esta separación es ideal porque habla en nombre de una suprema voluntad legisladora, ella misma rigurosamente de otro orden, separada de la esfera de los hombres, y posiblemente desconocida o despreciada por ellos, aunque directamente interesada en su fidelidad, o en sus infamias. Doble distancia, de Dios a los hombres y de cada uno de ellos con el resto, que se alimentan y refuerzan recíprocamente: he ahí el sistema profético en su lógica circular[6]. Cuanto más hace oír el profeta una voz singular, fuera de la norma, más toma Dios una proporción extracósmica, aparte de todo lo creado, y de esta manera más se aleja, más derecho

6. Desde otro ángulo encontramos los principales rasgos obtenidos por Max Weber para especificar la profecía israelita (*Le Judaïsme antique*, Plon, Paris, 1970, pp. 358-442) [trad. cast., *Ensayos de sociología de la religión* III, Taurus, Madrid, 1988]. Por el lado del personaje de los profetas: son «demagogos políticos» y no oráculos a sueldo; son hombres independientes que, bajo el signo de la soledad y de la incomprensión, se dirigen al pueblo por iniciativa propia a partir de una experiencia estrictamente individual. Aunque inspirado, el profeta es un hombre ordinario; no aumenta ascéticamente la ética de la vida cotidiana, no traza una vía de sustracción a este mundo y de participación mística en lo divino; no se presenta como santo o como un salvador llamado a guiar una comunidad de adeptos agrupada en torno a él. Y esto, ahora desde el lado del mensaje profético, porque esa escisión sólo tiene sentido desde la perspectiva de un mensaje dirigido al pueblo en su conjunto y en función de un enfoque preciso, de orden puramente ético: la obediencia colectiva en este mundo a los mandamientos de Yahvé. «Los profetas se mantienen en el centro de su pueblo y se interesan por el destino de esta colectividad política» (p. 397). No dan respuestas al enigma metafísico del universo, no pretenden aportar una idea nueva de Dios y de sus voluntades; apelan exclusivamente a la fe de Israel en su Dios y en el cumplimiento en general de la ley que le dio, cuya inobservancia le fue fatal. Ni sabios, ni virtuosos salvadores, ni reformadores religiosos, sino *disidentes de la conformidad*. Todos ellos rasgos singulares que no se explican desde nuestro sentido más que por el dispositivo de la invención mosaica, cuya intervención profética constituye una explotación rigurosamente regulada.

tiene su portavoz a esgrimir un vínculo personal con él. La diferencia de Dios legitima la virulencia del profeta y la secesión profética, al indicar su retirada, afirma inversamente la unicidad de lo divino; junto a ese tercer término entre los dos que es la culpable libertad de la criatura y su ceguera. De ahí la figura ejemplar del profeta incomprendido: la inconcebible ligereza de los que rechazan escucharlo hace resaltar al máximo el humano poder de errar tanto como la oposición entre la verdadera vía y la opinión común; consecuentemente, lleva la trascendencia a su más alta legibilidad, en su doble dimensión de certeza íntima y de ininteligibilidad última.

Dicho esto, es exacto que no hay necesidad de dios personal y separado para que haya profetismo en el preciso sentido de un discurso de ruptura que invoca el estado presente de las cosas en nombre de otro completamente diferente. Tenemos una ilustración muy significativa en la fermentación de la que era víctima el mundo tupiguaraní en el momento de la penetración europea, en el siglo XVI, en América del Sur. Pero, en cambio, sólo en función de la referencia a un dios personal la llamada profética toma ese giro de crítica interna que se ve en el Antiguo Testamento. Sobre este asunto es completamente clarificadora la comparación tan bien analizada por Hélène Clastres de los vaticinadores de Israel con la predicación de los *karai* tupi-guaraní. Separación de la comunidad, radicalidad en la denuncia: de un caso al otro, en el plano formal, es sorprendente la homología de las disposiciones. De manera muy ostensible y sistemática el *karai* guaraní se mantiene en el exterior de los vínculos comunes de la sociedad: sólo se instala al margen de las ciudades; reivindica la extraterritorialidad (en una sociedad guerrera ignora la distinción de amigos y enemigos); en una sociedad articulada por vínculos sanguíneos se declara sin parentesco (pues no tiene padre)[7]. Y su condena de este mundo de desgracia es sin apelación. ¿Qué propone entonces?, pues en ello estalla la diferencia con los profetas. Abandonarlo todo, dejar sin espíritu de regreso esta estancia irremediablemente mala, para partir en busca de su revés sin coacciones, ni límites, ni muerte, la «tierra sin mal». Si bien emite un juicio absolutamente negativo sobre la realidad presente, dicho de otro modo, si bien la *rechaza*, propiamente hablando, no la *critica*. No se vuelve contra ella; al contrario, invita a apartarse de ella, a huir de ella. Comprobemos la divergencia esencial de orientaciones que oculta

7. H. Clastres, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Paris, 1975.

la similitud externa de los dispositivos. Si en uno y otro caso el núcleo del fenómeno consiste en la relación de oposición que se anuda con el actual estado de cosas, en el caso guaraní se trata de una oposición vuelta hacia el exterior mientras que en el caso de Israel se trata de una oposición vuelta hacia el interior (de manera positiva o negativa, en forma de denuncia o de exhortación a la reforma espiritual o moral). Divergencia que remite, naturalmente, a la inmensa diferencia de las teologías subyacentes. La inspiración del profeta guaraní está dominada por el modelo de una comunidad que forma un cuerpo con su ley, sin diferencia concebible entre el ser y el deber ser; incluso si por una mutación extraordinaria, que no es nuestro propósito considerar aquí, comienza a tener sentido, tratándose de la apreciación de este mundo y de su orden, la perspectiva de una inversión del «a favor» incondicional en un «contra» radical. Pero si, de esta manera, tiene sentido romper en bloque con ellos, no tendría ninguno elevarse contra su extravío en nombre de la pureza nativa del fundamento. Este mundo es todo lo que debe ser; no hay esperanza más que invirtiéndolo, por otra parte, en una tierra de abundancia, de libertad e inmortalidad. Mientras que es enteramente en la diferencia interna entre la práctica y la norma, entre los hechos y gestos de los individuos y la ley que debería regirlos, donde interviene el profeta de Israel. Ésa es la razón por la que se hace intérprete de una voluntad actual provista, desde fuera del mundo, de un designio determinado sobre las criaturas de este mundo. Su alejamiento permite comprender la olvidadiza negligencia de los hombres respecto a sus decretos, así como su omnipresente vigilancia exige que se los llame sin miramientos al deber. En este marco no tiene el menor sentido pretender escapar al círculo de las obligaciones definidas por la divinidad, sino un esfuerzo infinito, siempre recuperable, para atraerse sus benevolentes gracias a través de la estricta observancia de la ley. La disidencia del profeta es proporcional a la diferencia entre los actos humanos y su regla, diferencia que da la medida de la oposición entre lo humano y lo divino. El fermento innovador en este caso está menos en el profetismo mismo que en la manera en que la referencia monoteísta lo conduce a aplicarse a su sociedad. Intrínsecamente no es la secesión del inspirado, por vehemente que sea, la que tiende a cambiar la naturaleza y el contenido de la experiencia religiosa, sino esa especie de vuelta de la comunidad contra sí misma, que se opera a través de ella misma, la tensión interna que hace surgir, en las antípodas del viejo ideal de conjunción entre el fundamento y el hecho, entre la conducta espontánea de los seres y la ley que debería informarla. En un universo en el que

la regla debía ser recibida y repetida, confirmando su excelencia en su misma efectuación, la intransigencia del profeta introduce una *pregunta*, por limitada que sea todavía, en cuanto al principio último a la vista del cual conviene actuar y en cuanto al sentido interior de la acción.

El peligro de semejante análisis en términos de lógica de un sistema es que lleve a sobrestimar el alcance efectivo que el fenómeno pudo revestir en su contexto. Una cosa es que la dinámica íntima de la llamada profética conduzca a una movilización de la interioridad en el marco de una relación de tipo personal con el dios vivo y otra que fuera tal la preocupación de los profetas de Israel. El problema inicial y recurrente al que responde su acción no es la profundización interna del yahvismo con relación a su rutina, sino su firme establecimiento frente a su recaída amenazante en un henoteísmo fuertemente marcado por el panteón cananeo. El dios que invocan no es el dios universal que habla directamente al corazón de todos los hombres, sino el dios celoso de la Alianza, irritado por la inconstancia de su pueblo. El objetivo al que apuntan sus fulminaciones es menos la pureza del corazón en armonía con la viva voluntad de Dios que la exacta observancia de las cláusulas del pacto pasado con Yahvé. Nada muestra mejor los límites en cuyo interior se mantiene el movimiento profético que su desaparición, una vez renovada la Alianza y realizada la fijación del judaísmo con la codificación definitiva en un Texto de la Ley divina. Por esta razón, la meta que justificaba de esta manera que los profetas se levantaran y hablaran se alcanza cuando se encuentran las condiciones de una plena y perfecta adecuación entre la conducta de Israel y el designio del único Dios. Así, realizada la promesa contenida en la fundación mosaica, su protesta no tiene razón de ser. Es cierto que en el interior de estos límites los profetas hicieron aparecer por su cuenta la promesa de algo muy diferente. Pusieron en evidencia, más allá del uso que de ello hicieron, el recurso estructural que devienen la insurrección solitaria de la fe, la reivindicación personal del más allá contra este mundo, cuando Dios se desliga de cualquier materialización terrestre.

Esto es, a fin de cuentas, lo que diferencia profundamente al portavoz de Yahvé de su homólogo salvaje: su ejemplaridad. El *karai* guaraní corresponde a una evolución o a una deriva de su sociedad; el profeta de Israel también, pero, aun así, lo que moviliza y consecuentemente revela es una posibilidad permanente de la relación con el fundamento sobrenatural. El chantre de la Tierra sin mal ordena seguirle y así hace también el contable intransigente de las faltas contra Yahvé; salvo que le traza además, a través de su predi-

cación, una postura que cualquier otro puede idealmente ocupar. No se puede otra cosa que fiarse de su discurso; llama a identificarse en la relación directa con Dios, cuyo mensaje esgrime. El *karai* queda hasta el final como un separado al que remitirse ciegamente. El profeta de Yahvé permanece ciertamente un elegido, un inspirado de excepción, pero proporciona al mismo tiempo un modelo. En su separación vuelve legibles las virtualidades generales de un orden espiritual. La figura de los grandes inspirados de Israel desempeñará también durante dos mil años de memoria el papel de símbolo y de ejemplo sin parangón con el alcance de su intervención histórica efectiva. Independientemente de lo que fue en su contexto la verdad de su llamada, los Elías, Isaías o Jeremías encarnarán para una posteridad siempre renovada la inagotable referencia de los esfuerzos de profundización de la religión interior contra la religión de la tradición, la legitimidad inaugural de la decisión individual contra la inclinación común.

Entre levantamiento y vuelta al orden, la trayectoria interna del movimiento que los sostuvo ilustra de maravilla la ambigüedad política innata del monoteísmo. Por un lado conduce a un crecimiento de la dependencia de los hombres, puesto que con él ya no se trata solamente de someterse a un orden inmemorial, sino de convencerse y de acoger dentro de sí los decretos de una voluntad viva; los profetas trabajaron en la obtención de semejante adhesión; se levantaron con vistas a la obediencia. Pero, por otro lado, comprendido como único y todopoderoso, Dios deviene aquel cuya esencia nunca se terminó de perforar y de penetrar en sus designios, el que principalmente justifica, si lo requiere, que se ponga en cuestión la diferencia que separa las realizaciones humanas de su verdadera voluntad; un dios que abre la posibilidad infinita de la interpelación personal, de la disidencia interior y del desafío espiritual. Algo cuyo modelo precisamente la movilización profética fijó también por mucho tiempo. Encogimiento de la obligación exterior y ensanchamiento del margen de maniobra íntima; agravamiento del deber de sumisión y surgimiento del derecho de revuelta; al principio, y de principio, la unicidad divina contiene igualmente las dos tendencias. Determinación aumentada de la obligación humana y apertura de una indeterminación sin precedente van a la par. El destino político de los monoteísmos hubiera podido ser también conducir bastante uniformemente al inmovilismo de una servidumbre reforzada.

A este respecto, todo se decidirá en la manera como serán comprendidos en la práctica, de una religión a otra, la comunicación, el

depósito y la administración de la voluntad de un solo dios. Que se tenga una transmisión directa, productora de un Texto o de un Código, de una vez por todas exactamente fijado, como es el caso de la ley judaica, «la ley de Moisés prescrita por Yahvé a Israel», o, más tarde y más claramente aún, como en el caso del Corán, compilación de la palabra misma de Dios y, en función de esta irrecusable confirmación de la regla y del sentido, el margen de indeterminación será muy reducido, incluso inexistente. El Libro es aquello que produce fe en su misma letra, incluso lo que pone en presencia del Trascendente: su eventual glosa, por indefinidamente disputable que pueda ser, como testimonian los arabescos talmúdicos, no podría soportar disidencia interpretativa alguna. Pero la glosa misma puede aparecer como una libertad impía a la vista de la recepción literal, única aceptable tratándose de los decretos de la suprema sabiduría. La originalidad liberadora del cristianismo consistirá por oposición en reposar sobre una transmisión indirecta por la que Dios delega, para el cumplimiento de su misión, en su Hijo para dirigirse a los hombres, y éste toma además realidad humana, y de hombre del común. Por ello, el mensaje de salvación se presenta bajo el signo de una división esencial, ineliminable, entre la verdad última y lo que de ella nos alcanza. Se carga de un misterio que apela a una exégesis del fondo, si es que no exige el socorro de un cuerpo de hermeneutas especialmente afectos al encuadramiento de las almas, que no se contenten con dar crédito a la intelección de la revelación, o con velar por su preservación, sino que se constituyan en indispensables intermediarios entre los fieles y su sentido. Pero también misterio que justifica la iluminación interior, la convicción solitaria de haber encontrado o penetrado más adentro que los sabios y los doctos el contenido auténtico y la contestación en toda regla de las interpretaciones que hasta entonces habían prevalecido. Todavía serán necesarias condiciones históricas muy determinadas para que esas potencialidades interpretativas y conflictivas contenidas en la idea cristiana de la revelación se pongan a intervenir significativamente, y para que se despierte en la herejía, el cisma, la reforma, o la disidencia, el espíritu que animaba a los profetas de Israel.

3. JESÚS: EL DIOS HOMBRE

Y después de fijado y detenido el judaísmo viene Jesús, que lo desborda cumpliéndolo completamente; pues no puede comprenderse, a nuestro juicio, la venida del Mesías más que en la línea y como

una etapa suplementaria del proceso comenzado por Moisés. Su predicación se inserta en el justo hilo de la profundización de la idea de Dios, cuyos dos grandes ejes acabamos de despejar: repetición y meditación de la prueba matricial y ejemplaridad de la secesión profética. Ella constituye, aunque sólo en cierta manera, su último paso; implícitamente, no explícitamente, en los hechos y no en la lección extraíble de ellos. Pues es levantamiento o resolución en acto, si no en doctrina, de la contradicción original del yahvismo, agravada en el seno del judaísmo, entre la universalidad de Dios y el particularismo de la Alianza. Contradicción, hemos subrayado, en la que está implicado un asunto absolutamente fundamental: es el precio que hay que pagar por el mantenimiento respecto a todo y contra todo de una religión del Uno allí donde aparece, junto a la unicidad divina, la perspectiva de una religión de la dualidad. A través de la elección de su pueblo, el dios único y separado queda como un dios íntimamente asociado a este mundo. Se esfuerza en no ser ya un dios en el interior del mundo, pero su unión indisociable con Israel lo retiene fundamentalmente soldado a la esfera de los hombres y a las cosas de este mundo; y primeramente a su *Lugar* entre los hombres, al Templo, a su Ciudad, a su Tierra, todos igualmente penetrados de su santidad. La convicción de este pacto trata de la organización última de lo religioso, del salvamento en el límite, de lo que fue desde siempre la estructura básica de la experiencia religiosa, del último medio no idolátrico de agarrarse a ella una vez producido el gran giro de la trascendencia. Lo que explica su prodigioso arraigo.

El mesianismo

Es cierto que por infinitamente poderosos que de esta manera sean los motivos de estar ligado a él, este compromiso defensivo entre dos edades de lo religioso aparece, al menos a partir de un cierto momento, como altamente problemático en el plano lógico. En tanto que se está en la fase de establecimiento del yahvismo contra el ascenso de los ídolos y de las costumbres de lo creído no ha lugar a plantearse la cuestión con agudeza. El problema para los espirituales no es entonces el estatus en sí de la voluntad de Dios; es, mucho más prosaicamente, hacerla reconocer y prevalecer. En cambio, respecto a la Alianza, una vez renovada solemnemente, una vez afinada muy sensiblemente por los profetas y obtenida una cierta adecuación entre la ley de Moisés y la conducta de su pueblo, surge inexorablemente la dificultad: ¿cómo conciliar la vocación universal de

este dios, que su omnipotencia y su unicidad destinan evidentemente a todos los hombres, con su elección exclusiva de Israel entre todas las naciones? Sólo en la situación matricial de opresión y de persecución aparece el problema relativamente resuelto. Pues allí, al menos, el lugar y el papel de las otras naciones están claros: son el instrumento del que Dios se sirve para castigar a Israel por sus pecados. Pero, en cualquier otro caso, la cuestión se presenta como ineludible, y necesariamente influye, por oscuramente que lo haga. ¿Cuál es el *quid* de la relación del dios de Israel con otros pueblos y otros hombres?

La prueba de que es sentida y de que presiona en las profundidades es que engendra una respuesta religiosa en el modo del *mesianismo*, es decir, ni más ni menos, un *imperialismo místico*. El destino final de Israel, que justifica su presente elección, será subordinar a todas las otras naciones a fin de hacer reinar la ley de Yahvé en el universo entero, «de un mar a otro, y del Éufrates al extremo del mundo». Nos vendrá un gran Rey, especialmente enviado de Dios, que realizará la unión terrestre, aunque Israel devenga entonces el centro espiritual de una humanidad pacificada, aunque, al contrario, en el extremo del soñado belicismo, Israel triunfe con la espada, incluso se quede sola en un suelo definitivamente purgado de idólatras y enemigos. Así, la lógica imperial, en oposición a la cual se formó el monoteísmo, resurge en él como su obligado horizonte, una vez bien establecido: a Dios universal, una dominación universal. De la temprana perspectiva de defensa contra la opresión, de sustracción al hundimiento, se bascula al extremo del trayecto, a la perspectiva de una expansión terminal, de una imposición sin más de los límites de la ley de la Alianza: única salida lógica a la contradicción fatalmente producida entre la inmensidad de Dios y la estrechez de su afirmación entre los hombres. ¿Cómo concebir que la casi totalidad de la creación deba ignorar para siempre la identidad de su verdadero autor y señor y vivir en completo desconocimiento de su voluntad? Es necesario un fin de los tiempos en el que se resuelva este escándalo. Amables o terribles, apocalípticas o bucólicas, varias versiones de esta reconciliación de la esencia divina y de su manifestación terrestre son posibles. En el fondo, todas se reducen a una manera de extensión o generalización de la Alianza que coloca a Israel a la cabeza de las naciones y que extiende el reino de Yahvé al conjunto del género humano. No puede absolutamente descartarse la idea que surge aquí de la evocación de las posibilidades: que algo como una expansión judaica hubiera podido tener lugar, algo como una conquista islámica, en virtud del concurso de unas condiciones

propicias, tanto en el exterior (debilitamiento de las potencias vecinas), como en el interior (reclutamiento de un mesías adecuado). En un contexto favorable, la tendencia al repliegue aislacionista y particularista hubiera podido invertirse en dinámica universalista. Teniendo por horizonte el sueño imperial en su forma más clásica: la conjunción acabada de la totalidad de los seres y de las cosas con su verdadero principio de orden y su justa regla. Sueño en que fue enterrado, en el reino establecido del Uno, el fermento de inquietud introducido y mantenido por la religión de Israel: la distancia de Dios a las cosas de este mundo significada, pese a todo, por el aislamiento de su pueblo en medio de las otras naciones. Durante el tiempo que subsiste esta separación del Elegido, algo permanece esencialmente incumplido en la historia, que la divide en presencia y latencia, y la carga de porvenir. La soledad de Israel es signo de esta diferencia axial entre lo actual y lo virtual; por esta razón vale como confirmación de la retirada en que Dios queda frente al mundo, tan esencialmente alejado todavía de lo que él sería —de lo que efectivamente hubiera podido ser— si correspondiera al universal y pleno reconocimiento de su voluntad. Así como el particularismo de la Alianza mantiene mínimamente abierta, a su manera, la diferencia de lo trascendente, denegándola por completo en el interior, y la espera reintroduce lo que la observancia recubre, de la misma manera, el mesianismo imperial la hubiera abolido o reabsorbido en la reunión finalmente realizada del Todo terrestre y del Uno celeste.

El segundo Moisés

Si importa clarificar este trasfondo en lo que comporta de virtualidades incumplidas es porque domina de parte a parte la intervención de Jesús. La existencia misma, el personaje de Jesús y su mensaje, son enteramente respuestas a las expectativas que se abren, a las perspectivas que el movimiento de fondo de lo político-religioso hace nacer allí. Respuesta extrema, la más radical de las concebibles en el contexto, y respuesta fuerte, cargada de un poder legítimo implícito, puesto que de hecho repite el acto fundador de Moisés. Como él, en efecto, es a la vez reconsideración de la dinámica universalista transmitida por el esquema imperial y ruptura con ella. Salvo que esta vez no se trata solamente de un imperialismo *sufrido*, sino también de un imperialismo potencialmente o idealmente *obrado*, impuesto desde el interior por el desarrollo de la fe de Israel, bajo la forma de mesianismo. Y salvo, por otra parte, que ya no se trata de una evasión en los hechos del cerco del opresor, sino de una

secesión en los espíritus. La ruptura ya no tiene lugar (real o míticamente) en la exterioridad visible, sino en el invisible interior de las almas. Moisés tenía que liberar a su pueblo de las manos de Faraón: Jesús sustrae a sus fieles del influjo de César, pero no conduciéndolos hacia una tierra prometida, en otra parte del mundo, sino en el sitio donde están, sacándolos del mundo. Por esta razón se combinan dos urgencias en la fuente de su inspiración, una tradicional y otra nueva, y su singular genio consistirá en asumirlas juntas y regular la una con la otra. La urgencia «clásica», si se puede decir así, de la réplica a una dominación fatal, para la que hay disponible el probado y matricial modelo de la llamada a la potencia de la ultraomnipotencia, de acuerdo con la orientación de la invención mosaica. Y simultáneamente, la urgencia más reciente y de un orden más espiritual, pero también poderosa, de juzgar por la intensidad de la inquietud mesiánica, de levantar o resolver la contradicción inmanente al dios de la Alianza, Dios universal que no conoce más que a un pueblo particular. El corte decisivo de la predicación de Jesús vendrá de la manera como se cruzan las salidas ofrecidas a estas dos preguntas en la línea del dios que invoca, reinvención del dios de Moisés, dios incomparablemente liberador y dios liberado de las aporías en que lo encerraba la Elección.

Jesús no se contenta, como lo hubiera hecho un profeta, con exhortar al arrepentimiento de los pecadores y a la esperanza de los justos. Él es guía, conductor de hombres, la salvación que él promete demanda que se lo siga: es un segundo Moisés. Pero tampoco es un mesías ordinario, que hubiera apelado en nombre de la misión de Israel al levantamiento contra el ocupante y a la guerra final con vistas al establecimiento del reino de la Ley. La resistencia y la huida que propone son de un orden completamente diferente. Pues su dios está hasta tal punto desligado de los lazos de este mundo que no tendría sentido afrontar en su nombre los tronos y las dominaciones terrestres. Se entrega en el secreto de los corazones, a distancia infinita de lo que el César exige y que hay que devolverle, con la tranquila certeza de que el verdadero reino está en otra parte. La universal omnipotencia de Dios no se traza en el futuro imperio del mundo, se afirma desde el presente, en su radical ajenidad a los asuntos de este mundo, condición tal que no conoce ningún pueblo, sino sólo seres interiores, elevados a la altura de su comprensión por su propio desprendimiento de las cosas del mundo y por el repliegue puro en ellos mismos. Allí donde el profeta confirmaba la distancia del dios único por su secesión de su comunidad, el creyente en Cristo testimonia la infinitud de la trascendencia por su completa sepa-

ración interior del conjunto de la esfera sensible. La fe no es solamente lo que legitima oponerse eventualmente a todos los otros, sino que aquí deviene aquello que justifica sentirse íntimamente otro respecto a la totalidad del mundo. Así se cierra el bucle y la identificación del dios universal encuentra su punto de acabamiento en esta repetición del acto inaugural que hizo surgir su figura, que es al mismo tiempo inversión del pacto exclusivista en el que permanecía atrapada. Y esto, en el plano especulativo, mediante el redoblamiento de la exterioridad de lo divino frente a la creación con la alteridad del creyente respecto a este mundo, condición para desligar con seguridad a Dios de toda implicación parcial en los asuntos humanos y hacer de la relación con él una relación puramente individual, puramente personal, abierta de derecho a cualquier hombre. O bien mediante lo que reconocimos más arriba como la unión específicamente cristiana entre la sumisión al señor del mundo y el rechazo del mundo, entre el espíritu de obediencia y los valores de salvación.

Un mesías al revés

El punto fundamental que hay que considerar si pretendemos medir convenientemente el impacto de la predicación crística, es que es tanto una predicación en *acto* como en palabras. Primeramente tenemos lo que *dice* Jesús y después lo que su discurso *implica*, lo que simbólicamente significa, mucho más allá de su contenido inmediato, en virtud de la *posición* desde la que es mantenido. El *sitio* que ocupa —que no es el que reivindica, sino también en el que está de hecho instalado— dice más por sí solo, en el contexto, que la suma de sus palabras. O más exactamente, él les procura silenciosamente su verdadero alcance y explica la manera como pudieron ser recibidas y comprendidas.

Así se da Jesús como mesías[8]. Esto significa designar, en una si-

8. Contentémonos con esta aproximación a grandes trazos, suficiente para el fondo de nuestra demostración. La cuestión de la conciencia mesiánica y de la presentación mesiánica de Jesús, con sus significativas ambigüedades, en tanto logramos reconstituirlas, exigiría ella sola grandes desarrollos. Hay que reconstruir todo un complejo juego de identificaciones y de diferencias; para comenzar, el creado por el uso preferencial del «Hijo del hombre» del libro de Daniel y de las corrientes esotéricas y sectarias del judaísmo; el provocado por el equívoco entre proclamación de filiación divina y reivindicación de mesianidad inmediata; el llamado por la inscripción en un contexto marcado por la lucha de los zelotes (que no son desaprobados, pero de los que hay que desmarcarse). Sobre todo este asunto cf., por ejemplo, O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux et Nietslé, Neuchâtel-Paris, 1959) [trad. cast., *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1998]. Podríamos decir

tuación de causas y efectos bien determinados, un estatus y un papel no menos precisos. Pero no es cualquier mesías: funciona en realidad como *mesías al revés*. Es cierto que no expresa nada semejante, pero por la manera como se plantea no puede ser tenido más que por tal. ¿Qué es, en efecto, un mesías? El rey del fin de los tiempos, el gran soberano enviado por Yahvé para el triunfo de su pueblo, el emperador universal que reconciliará místicamente la tierra entera con la ley del cielo; y por esta razón, pues, un ser de dos naturalezas que participa a la vez de lo humano y de lo sobrehumano, y en cuyo cuerpo están destinados a juntarse los dos reinos. Exactamente como Jesús, a la vez Hijo del hombre e Hijo de Dios. Salvo que es simultáneamente una posición rigurosamente inversa la que ocupa Jesús. Lo que el monarca del mundo es *en lo alto*, en la cima de la pirámide humana, lo es él *en lo bajo*, uno cualquiera entre los hombres del común. La sublime concepción de la que se enorgullece no le impide asumir su humilde nacimiento, y la grandiosa misión que invoca no lo hace de ninguna manera pretender cualesquiera eminencias o dominaciones. Es la *réplica* perfecta, en sus *antípodas*, del mediador imperial. Pero cambiando así de lugar en el seno del espacio humano, el encuentro de los dos órdenes de realidad en una misma persona cambia radicalmente de sentido. La encarnación de lo invisible era el medio por excelencia de indicar la continuidad de la jerarquía terrestre con el orden celeste; deviene el significante mismo de su mutua exterioridad. Tuvimos la ocasión de ver, a propósito de la reforma de Akenatón y de sus límites cómo, impulsada desde la sede del faraón, la tentativa monoteísta debía engullirse en la coparticipación de lo humano y de lo divino materializada precisamente en la persona del soberano; de manera que la imbricación entre naturaleza y sobrenaturaleza, representada por Faraón, opone un invencible obstáculo a la idea de un dios único y separado. En exacta oposición a este sistema del fracaso concebimos, en el caso de Jesús, el dispositivo del éxito que en los siglos venideros transmitirá y nutrirá la expansión de la trascendencia después de haberla expresado definitivamente.

En efecto, cuando la reunión de lo humano y de lo divino se

que Jesús es un mesías diferido. Según las justas indicaciones de P. Lamarche en su introducción histórica al libro de J. Liebaert, *L'Incarnation* (Cerf, Paris, 1966), recurre a la noción separándose de ella en el tiempo. Su hora no ha llegado todavía. «Por ahora, sin rechazar el título, no lo quiere.» El cumplimiento de su mesianidad es relanzado después de su muerte y de su resurrección. Cuando haya sido completamente lo contrario de un mesías, llegará a ser verdaderamente Mesías. Todas estas ambigüedades y todas estas diferenciaciones no adquieren sentido en nuestra opinión más que en el interior de una lógica general de la inversión que hace de Jesús un mesías en las antípodas del Mesías.

opera lejos del poder, en un hombre ordinario, comienza a significar lo contrario de lo que tradicionalmente transmitía, por dejar de insertarse en la cadena de las superioridades terrestres. En lugar de confirmar la proximidad sustancial de lo otro, comienza a designar su infinita distancia; en lugar de identificar el cuerpo colectivo con su fundamento en el más allá, hace sobresalir la diferencia abisal que los separa. Para que la verdad de Dios nos alcanzara fue necesario que tomara una forma análoga a la nuestra: llamativa manera de decirnos al mismo tiempo la inconcebible ajenidad de su naturaleza propia. Su proximidad en Cristo es signo inagotable de su infigurable alejamiento. El eje principal del dispositivo es el mismo: la idea del hombre-dios no tiene seguramente nada de una idea nueva, como multitud de veces se subrayó. Lo que en cambio se señaló menos es la inversión de su función simbólica, que supone su desplazamiento de lo alto a lo bajo de la escala social. De una lógica de la *superioridad* en la que la comunicación general y permanente de los seres con el foco sagrado pasa por el edificio de los vínculos de dependencia, cuya clave de bóveda es el soberano, se bascula entonces a una lógica de la *alteridad* en la que la comunicación excepcional, eventual, que la sabiduría divina consintió a través de su enviado, sólo puede reiterarse, según la meditación del ejemplo único de su encarnador, en la interioridad de los individuos; sólo el repliegue en el secreto de sí abre a la incognoscible retirada de Dios. La extraordinaria radiación de la figura crística, la incomparable ejemplaridad que tan duraderamente revistió su potencia simbólica no se explican, en análisis último, más que por la naturaleza de esta operación lógica concretada en ella; operación incomparablemente significativa, en efecto, a la medida de una forma histórica perfectamente determinada de la comunidad humana y de su articulación política. Una larga tradición polémica no ha cesado de apoyarse en la anomalía fundamental de un hombre-dios y de ironizar sobre las inconsecuencias y las aporías inextricables a las que conduce. Esto significa desconocer, puesta aparte cualquier creencia en el misterio, el reto muy precisamente definido al que responde en su contexto y la necesidad perfectamente rigurosa que la organiza. Detrás de las irrazonables apariencias hay una razón más profunda. El resorte oculto de su eficiencia fue encarnar la inversión de esta figura clave del mundo humano, que constituyó por todo un periodo de su historia al más alto de sus miembros, al que toca a lo otro del hombre, resumen él solo del ser-en-sociedad y horizonte unificador en su persona del destino terrestre. Ahí reside la verdadera coherencia de la intervención y de la trayectoria de Jesús.

Pues no hace más que situarse en el sitio opuesto al asignado de antemano al monarca mesiánico. Enseña lo contrario de lo que hubiera sido su mensaje y su implacable norma. Allí donde el rey de los últimos días hubiera llamado a la *guerra*, Jesús anuncia el *amor*. Dicho de otro modo, la ley del otro mundo, de cuyo testimonio es portador, nada tiene que ver con los supremos imperativos del poder en este mundo. La victoria de la verdadera fe no será la unión de todos los hombres bajo un reino único que maride él mismo cielo y tierra, será la inversión completa de lo que fue la universal regla de los hombres. Vivir según la verdad del otro mundo significa desligarse de la obligación por excelencia a los ojos de este mundo, a saber, la reciprocidad violenta, la voz de la sangre, el deber de venganza como deuda con su comunidad de pertenencia. Al principio de la guerra existe la coacción misma del vínculo social, del plano más humilde de la solidaridad grupal y del tributo que hay que rendirle al plano del ideal político más elevado, a saber, la realización belicosa de la paz por la unidad del poder terrestre. De la cotidiana ley del talión al designio ilimitado de conquista, su necesidad no es ni más ni menos que la del primado de lo colectivo y la de su reafirmación, incluso en el caso del asalto dado al mundo, de su realización plena y perfecta bajo la forma de una comunidad universal capaz de integrar absolutamente a los seres en su orden, en la medida en que estaría absolutamente unida a su fundamento último. Es necesario tener presente este asunto para apreciar el inconmensurable alcance de la inversión crística. El amor es en verdad la distancia interior del individuo al vínculo social, su desligamiento íntimo de la original obligación comunitaria. No es su rechazo o su abierta contestación, sino su deserción silenciosa y privada. Jesús no declara disuelto el viejo principio de pertenencia y el sistema de deberes que lo acompaña. Designa e instaura *junto a* él otra comprensión de la obligación *basada* en la autonomía del corazón No funda un orden individualista. Pero crea personas, individuos completamente desprendidos por dentro, desde el punto de vista de la regla que obedecen, y de los fines que persiguen, de la ley de inclusión que rige en este mundo.

Inversión de *doctrina*, pues; y finalmente inversión de *destino*. Jesús no va hacia el triunfo, va hacia la derrota. No va hacia la confirmación gloriosa de su veracidad en una victoria que su Padre hubiera venido a magnificar con su irrecusable presencia; va hacia el abandono y la duda de una muerte ignominiosa. No conduce a su pueblo enteramente movilizado tras él y, como absorto en la iluminación de su genio, a la apoteosis de la misión mundial que le había

sido prometida; se sacrifica, solo y desconocido, por la salvación de todos los otros. Así, la verdadera vida, la salvación en la otra vida, quedará marcada por el enigmático abandono a esta agonía en las antípodas de la más alta victoria que pueda representarse en este mundo; la resurrección que constituye la inversión de la inversión, el triunfo sobre la muerte después de la victoria de la muerte, viene a confirmar la necesidad ejemplar del paso por el extremo del abandono y de la humillación. El encuentro con el dios del otro mundo no está al final de un camino cualquiera de los caminos terrestres, aunque fuese la realización del designio más elevado que una imaginación humana estuviera en condiciones de formar, y a la que ningún conquistador se aproximara nunca. Es lo opuesto, requiere un camino a contrapelo de todos los demás caminos.

Al mismo tiempo es cierto que la predicación de Jesús se inscribe siempre, enteramente, en la línea escatológica del mesianismo, cuyas perspectivas invierte. Sobre este preciso punto reconduce al espíritu: el horizonte que anuncia es el del próximo final de los tiempos. Dicho de otro modo, no abandona completamente el espacio del compromiso, cuyo papel organizador hemos mostrado en el judaísmo. Lo desplaza formidablemente. Pero no lo rompe. Si hace concebir la trascendencia divina más allá y contra la posibilidad de cualquier alianza terrestre, es por conllevar, por otra parte, con la inminencia de la transformación universal que promete, la perspectiva de una conjunción terminal de la tierra y del cielo. La separación radical que traza es equilibrada, pese a todo, por la apocalíptica reunión que simultáneamente postula. Sin duda, ésta adopta otro rostro que el tomado en el marco definido por la elección del pueblo de Yahvé: inversión general del orden reinante entre los hombres antes que extensión triunfal de la Alianza, irrupción de lo otro antes que establecimiento de lo mismo. Cambio de signo en el plano del contenido que no modifica nada de su función. Los dos reinos hoy separados verán mañana, un día, reabsorbida su diferencia; y que ese día esté muy próximo o que esté aún lejano no afecta tampoco en nada a la enseñanza esencial impartida por la promesa del final de los tiempos. Si hay dualidad de lo humano y de lo divino está destinada a volver a la unidad. La historia por venir será resolución de la división presente. Aquello que en el judaísmo es a la vez transmitido por el presente de la observancia y garantizado por la venida futura del Mesías es remitido por Jesús a un porvenir en las antípodas del presente. Pero también en él lo radicalmente nuevo pacta con lo viejo, pacta simplemente bajo una forma original, por mediación de un elemento temporal. Es inútil evaluar una vez más

la parte que este elemento tuvo en la recepción de su mensaje. Y apenas hay que insistir tampoco en el papel decisivo que este equilibrio entre presente y porvenir desempeñó siempre a lo largo de la historia cristiana. Por un lado, despliegue de la trascendencia; por otro, acabamiento de la historia: la *parousía* no terminó de equilibrar la encarnación, la infinita distancia abierta por el devenir hombre del Hijo de Dios, que debe anularse finalmente con la segunda venida de Cristo, esta vez como rey glorioso y no ya para el anuncio del reino, sino para su advenimiento. Ahí reside el indefectible obstáculo, el último rompeolas de resistencia por el que la visión cristiana continúa participando del pensamiento del Uno. Retirado todo lo que depende de cualquier consustancialidad analógica o milagrosa de lo invisible a lo visible, de la que puede perfectamente prescindir, queda esta perspectiva de una reabsorción última de este mundo en el otro, con lo que implica de comunicación, quizá alejada, difusa, indiscernible, pero necesaria entre los dos órdenes de realidad. La inmensa diferencia con relación a los modos ordinarios de imbricación entre naturaleza y sobrenaturaleza es la posibilidad de concebir en el intervalo una estricta división de los dos órdenes a la luz de su encuentro primero en Cristo. Aquello que, en virtud de la completa conjunción de lo humano y de lo divino, se separa en un mesías surgido en el lugar opuesto a aquel en el que se creía tener que esperarlo, será un día fusionado; desde entonces, nunca habremos acabado de profundizar en el exceso del absoluto de Dios sobre la inteligencia de los hombres y en su condición de ajeno al mundo, como son inagotablemente significados por la ley del amor, el destino de la humillación y la insondable proximidad de su emisario.

Resolución al inicio de la contradicción interna del judaísmo, la Encarnación termina siendo al final el eje estructural de una sensibilidad religiosa completamente nueva y que une, de una manera destinada a ser única, la universalidad del dios personal y la condición de ajeno al mundo del creyente. Un dios creador del mundo cuya criatura se siente esencialmente otra a este universo establecido por ella: para que cobre cuerpo esta síntesis cristiana de dos líneas de evolución de la alteridad religiosa *a priori* excluyentes la una de la otra —y cuya unión, por ser una de las fuentes mayores de la dinámica occidental, no es menos un desafío a la recta razón— fue necesario mucho más que un insensible movimiento de las ideas o que un progreso en su ordenamiento racional. Fue necesario un *acontecimiento* fuera del cual no puede vislumbrarse cómo habría podido producirse ese enlace contra natura entre el rechazo del mundo y el sometimiento sin

reserva a la voluntad del que lo ha creado. Sólo a través de la inversión de toda mediación posible entre cielo y tierra trazada por Jesús pudo cristalizar semejante sistema de la doble alteridad en el que la distancia de Dios y la distancia del hombre con relación al mundo se corresponden simétricamente, en el que la no inserción del creyente respecto al cosmos es simétrica a la separación del todopoderoso que lo quiso. Sistema muy inteligible, de esta manera, cuando es comprendido en términos de estructura, pero bastante singular cuando se traduce en contenido, en la idea de un creador que anima a su criatura a huir de la estancia que él le ha destinado especialmente. Dios aparte del mundo y creyente fuera del mundo: para que esta articulación tan improbable como eficaz se produjera, articulación a través de la cual el reino de lo otro (Dios) contra el hombre se volvió reino del hombre contra lo otro (las cosas), fue necesario un cruce de factores, un concurso de condiciones y un encadenamiento de circunstancias que miden la parte de contingencia operante en la historia. Puesto que supone un cuerpo como eje, esta articulación exige para existir que un cierto sitio haya sido concretamente ocupado, que alguien en algún momento haya hecho donación material de su persona. La consagración de un profeta a la verdad y las desgracias mismas de Job no hubieran bastado para constituirla: era necesaria la implicación de todo su ser en una posición precisa y la puesta en juego sacrificial de su propia carne; más que ponerse enteramente al servicio de Dios: echar todo sobre sí. Y para que se encuentre un hombre que vaya a instalarse en esta disposición, era necesaria la excepcional composición de un pasado y un presente, de una memoria y un problema. Problema de un dios para todos los hombres y, sin embargo, confinado a la adoración de un pueblo. Problema que el genio de Jesús resolvió por el recuerdo-fuente del pueblo elegido, por la memoria misma de Moisés y de su fundación que suscita un dios nuevo desde el interior de la evasión de la dominación terrestre. La secesión a la que invita Jesús es más radical todavía, puesto que es sustracción no ya al imperio del mundo, sino decididamente al mundo mismo. Y su dios es asimismo verdaderamente el dios universal, inmediatamente accesible a cualquier hombre. Eso es lo que nos hizo cristianos. La significación general del proceso de despliegue de la trascendencia que se puso en marcha sobre la base de estas humildes premisas con todas sus consecuencias no podría hacer olvidar la extrema y precaria singularidad del punto de partida.

La interpretación propuesta, insistimos, no requiere la conciencia clara de los actores. No hay ninguna necesidad de prestar a Jesús

el firme designio de regular después de una madura reflexión, mediante la inversión de la figura mesiánica, la contradicción crucial del judaísmo. En el contexto cultural en el que se sostiene, el horizonte imperial es dato vivo estructurante del ser-en-el-mundo, así como la imagen del mediador que une en su cuerpo el cielo y la tierra es articulación simbólica fundamental del espacio humano inmediatamente sensible a cualquiera; y la definición de sí a través de la oposición de estas referencias-contrarios es de tradición constituyente. En cuanto al estatus del dios de Israel, no se trata de una cuestión de pura especulación, sino todavía de un problema que implica la organización misma de la existencia común con el equilibrio entre legalidad e interioridad, entre sometimiento colectivo y margen personal. Todos ellos son datos y dimensiones percibidas y vividas antes de tener que ser concebidas y frente a las cuales de lo que se trata es de situarse eficazmente, no de comprender abstractamente. Además no es en el orden de la reflexión donde se desarrolla la operación generadora que nos interesa, sino en el orden de la acción, una acción de tipo simbólico, en contacto directo y activo con la lógica profunda del conjunto social, sobre sus líneas de fuerza y sus articulaciones cardinales y cuya potencia expresiva pasa por el ejemplo más que por la idea. No es que se haya de tener el discurso de Jesús por insignificante y negarle toda originalidad de pensamiento. Sino que se trata de medir el alcance de su discurso con el patrón del acto implícito que representa, antes que con el de su contenido explícito, de manera que su propósito no adquiere la plenitud de su sentido más que en función de la posición que en él se expresa, sin decirse con relación a las referencias axiales del funcionamiento colectivo. Él es pensador en tanto que productor de una subversión silenciosa, aunque sea transmitida por el Verbo, de los esquemas hasta entonces estructurantes del establecimiento humano en este mundo y de la dependencia respecto al fundamento del otro mundo. De manera que dice infinitamente más de lo que enuncia al pie de la letra y, ciertamente, de lo que él cree formular. No hay que pronunciarse retrospectivamente, en relación a su empresa, sobre su grado de lucidez. Lo que conviene establecer es que en él no había ninguna necesidad de saber para obrar. Para responder intuitivamente a una situación, como hizo, no tenía necesidad de dominarla intelectualmente.

Lo que vale para la inspiración de Jesús vale también para la recepción de su mensaje. Habla más allá de lo que dice. Se entiende en él infinitamente más de lo que expresamente se recibe. Por lo demás, de otro modo, apenas se comprendería la excepcional fuerza

fascinadora condensada en esta figura excéntrica y suficiente ya para propulsar la enseñanza de un oscuro mesías, desde su lejana periferia hasta el corazón de la más alta potencia civilizadora de su tiempo, sin hablar de la centralidad ejemplar que revistiera durante veinte siglos de vida espiritual. Renan, sensible a esta dimensión magnética del personaje, lo atribuye a la radiación de una individualidad admirable, capaz de movilizar la entrega absoluta de un grupo de discípulos y de forzar por ello el interés de grupos más extensos. La explicación, no por ser necesariamente falsa, parece un poco corta. Lo único que nos parece poder iluminar verdaderamente esta extraordinaria facultad de atracción es la consideración del dispositivo simbólico que subyace a la trayectoria y la predicación de Jesús, que se señala a través de ellas sin ser nombrado, y que constituye su resorte inconsciente al mismo tiempo que su inagotable reserva expresiva. Fuera de la operación representada en su persona y en su palabra sobre las referencias del orden del mundo, fuera de la renovación de la relación entre este mundo y el más allá que hace aparecer su sencilla manera de situarse entre los hombres, el poder de captación ejercido por su modelo sería ininteligible. Por la economía de su papel, por el gesto que constituye el alma de su doctrina, por la enigmática línea de su destino, significa una indecible *novedad* —de vida, de verdades, de valores—, que ya no tiene necesidad de ser explícitamente pensada para ser recibida en la iluminación y en la subversión, cuya clave teórica no necesita poseer para expresarla, y de la que serán necesarios dos milenios para agotar sus recursos de sentido.

San Pablo: el dios universal

Uno de los intereses más significativos de esta manera de ver es que permite, si no evitar, al menos relativizar algunos de los problemas clásicos planteados por los orígenes cristianos, problemas de constitución y de explicitación de la doctrina. Comenzando por el primero y más grave de ellos: la segunda y decisiva fundación operada por san Pablo. Toda la sucesión de la historia reposa en efecto, sin dudarlo, en el gesto con el que decreta expresamente el dios universal, rompe el círculo de la sinagoga, desapega la fe nueva del culto judío para abrirlo a los gentiles y extrae de ahí las consecuencias misionales. Es cierto que este gesto no lo obtiene *ex nihilo* de su propio fondo. El dios verdaderamente universal, porque es un dios completamente interior y, consecuentemente, un dios de la no pertenencia étnica, no es quizá el formalmente anunciado por Jesús. Es el

trazado en cambio, seguramente, por su paso terrestre, aquel del que dan testimonio de manera convergente el conjunto de sus disposiciones existenciales y pedagógicas. La obra del apóstol sólo es comprensible en términos de explicitación de lo que en Cristo se dio, como parte esencial, bajo la forma de mensaje en acto. Es lo que la hace, por lo demás, ser recibida tan eficazmente: no engancha un mensaje inventado a un soporte mudo, despliega el elocuente, incluso el silenciosamente elocuente sentido contenido en una figura y en una ordenación simbólica. Revelándolos hace que se encuentren el modelo crístico y sus implicaciones teológicas, de modo que incrementa por sinergia el radio de acción de los dos.

Una vez más se trata aquí de mantener juntos los dos extremos de la cadena: necesidad estructural, por un lado, contingencia eventual e incluso individual, por otro. Jesús hubiera podido no aparecer. Las condiciones que lo afectaron, las tensiones que lo convocaron, los medios que movilizó tenían también que estar en su sitio y estar operativos. Nada hace necesario que una situación encuentre a su hombre. En cambio, a partir del momento en que aparece, las orientaciones de su acción, las líneas de fuerza de su empresa se le imponen de manera relativamente determinada. No es que fuera condenado a hacer todo lo que la situación ordenara hacer y que cualquier otro en su lugar hubiera podido cumplir, sino que su intervención tiene forzosamente que inscribirse en un campo de posibilidades rigurosamente definido y balizado en su organización global, del que inmediatamente hará también un uso forzosamente singular, porque es más o menos exhaustivo, dichoso, etc. Digamos, por simplificar al máximo, que explota según la contingencia virtualidades que se encadenan según la necesidad. Asimismo, Pablo hubiera podido no encontrar su camino a Damasco. Pero desde el instante en que viene a insertarse a continuación de Cristo, en que incorpora el hecho y el sentido de su paso por este mundo, es proyectado en un campo cuyas articulaciones lo constriñen y cuyas líneas de evolución o transformación gobiernan sus movimientos. Junto a la fe acepta la necesidad interna que regula los desarrollos posibles de la fe, acepta que era necesario ciertamente un ser excepcional para hacerla advenir, pero que el ser más excepcional no podía conducir, si quería hacerse oír, más que en una dirección de avance bien definida. En Pablo, como en Jesús, lo decisivo es la adecuación entre el problema oscuramente sufrido por todos y la solución obrada por uno. Jesús surge allí donde hay sitio para el logro del proceso de redefinición de lo divino implicado en Moisés; corresponde a su absoluta legitimidad acabar lógicamente la actualización de las potencialidades creadas desde el interior de la dinámica impe-

rial y cristalizables únicamente en su margen. Y Pablo completa este acabamiento desvelando el alcance universal del anuncio hecho por el Mesías; libera al Dios único del otro mundo de sus ataduras originarias; lo limpia de su emergencia periférica y lo vuelve apto para su reintroducción en el centro del crisol encendido por el poder-mundo. En uno y otro caso, lo inaudito del logro está en función del grado de encuentro entre la empresa manifiesta y la posibilidad latente.

Cristología

Pero vayamos al ejemplo, muy lejos ya de estos primeros tiempos, del debate cristológico de los siglos IV y V. Se tuvo ya que extraer su meollo ontológico fundamental: a través de la unión en Cristo de lo humano y de lo divino se trata de la articulación entre este mundo y el más allá. No basta, sin embargo, con considerarlo desde el solo punto de vista de sus consecuencias. Hay que mirarlo también desde el punto de vista de la referencia cultural y del soporte estructural que le dan sentido y lo nutren. Vacuidad del objeto, arbitrariedad de las argumentaciones, desproporción ininteligible entre la pobreza de los asuntos y la virulencia de las pasiones implicadas: estas mortales disputas devinieron la imagen de la aberración misma, acabando por conferirles la movilización de la población en estas batallas teológicas un sello a la vez burlesco y trágico. Aunque su emblema fuera siempre la humana propensión a desgarrarse en el vacío y para casi nada. Visión de las cosas normalmente segregada por el retroceso y la pérdida de las referencias que subyacían a la confrontación; contra cuya pérdida había que reconquistar la verdad del momento nativo. Pues estas discusiones en torno a la verdadera naturaleza del mensajero de Dios dejan de parecer absurdas cuando se tiene en cuenta el foco organizador al que se remiten. En realidad están directamente en contacto con la operación estructural que constituye el corazón de la intervención crística, a saber, la inversión de la figura clásica del hombre-dios. El debate es justamente entre una comprensión tradicional de cualquier unión posible entre los dos órdenes de realidad y una comprensión a medida de la imagen nueva, enteramente opuesta a la que produce Jesús. Por un lado están aquellos para los que el encuentro entre lo humano y lo divino, comprendido en la escala general de las superioridades, debe seguir siendo de naturaleza jerárquica, de manera que la diferencia de las grandezas sea necesariamente legible hasta su complicidad, bien porque en Cristo lo divino domine decididamente sobre lo humano, bien, por el contrario, porque lo humano sea su-

perior a lo divino: las dos versiones, humanización o divinización de Cristo, con sus innumerables variantes posibles, proceden rigurosamente del mismo marco de pensamiento y vuelven lógicamente a lo mismo. Y, por otro lado, los que se esfuerzan por prestar un lenguaje a la excepción crística, respecto a cualquier ajuste hasta entonces concebible entre este mundo y el más allá, a la desjerarquización significada por el advenimiento del Mesías fuera del orden de las grandezas terrestres, por estar en lo más bajo. Aquellos para los que hay que concebir la Encarnación no ya en función de la vieja lógica política de la superioridad, sino en función de una lógica puramente metafísica de la alteridad, en cuyo marco la absoluta diferencia de lo humano y de lo divino permite pensar su unión perfecta, «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, no siendo de ninguna manera suprimida por la unión la diferencia de las naturalezas, sino más bien siendo salvaguardadas y reunidas las propiedades de una y otra en una sola persona y en una sola hipóstasis», según la famosa formulación del concilio de Calcedonia[9]. Como, en el otro sentido, hemos de añadir, la unión perfecta de las dos naturalezas en Cristo —«el mismo perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad, Dios verdadero y el mismo verdadero hombre»— señala de manera irrecusable e inagotable, la disyunción completa de lo humano y de lo divino. Debate determinante, no podríamos insistir demasiado en ello, cuya salida puede ser legítimamente considerada, desde el punto de vista de la fijación de las virtualidades inscritas en el dispositivo crístico, como el primer paso verdaderamente decisivo, por explícito, de lo que será la deconstrucción occidental del principio jerárquico. Una vez fijada la ortodoxia en materia de unión hipostática se toma distancia,

9. Recordemos por extenso la declaración de Calcedonia (451): «Hay que hacer confesión de un solo y mismo Hijo, Nuestro Señor Jesús Cristo, el mismo perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad, Dios verdadero y el mismo verdadero hombre, compuesto de un alma y de un cuerpo, consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros salvo en lo que pertenece al pecado, engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, pero el mismo en estos últimos días, engendrado según la humanidad para nosotros y para la salvación de María, la Virgen, Madre de Dios. Un solo y un mismo Cristo, Hijo, Señor único engendrado que debe ser reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, no siendo de ninguna manera suprimida por la unión la diferencia de las naturalezas, sino siendo salvaguardadas las propiedades de una y otra en una sola persona y en una sola hipóstasis». Citamos, ligeramente modificada, la traducción del *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. de A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann, Letouzey, Paris, 1932, t. II, Segunda Parte, cols. 2194-2195.

de manera irreversible y en un punto central, respecto a la comprensión unitaria-desigualitaria del ser.

Pero lo que además es indispensable discernir para comprender completamente una confrontación de este género es el armazón simbólico que le subyace. Hay que captar detrás de las posiciones presentes la acción de los esquemas estructurales, que a la vez sostienen y gobiernan el pensamiento. La hiperabstracción extravagante del debate no es más que una apariencia. Las tesis se determinan en función y bajo la presión de lógicas implícitas tan innombrables en su principio para los actores como palpables, por así decir, en sus efectos. Una idea de aspecto tan extraño y gratuito como la unión hipostática deviene una idea evidente y necesaria cuando se la vuelve a situar en su marco matricial. Corresponde a un lugar geométrico perfectamente preciso y a un papel exactamente definido. Es necesario y suficiente, para obtenerlo, invertir término a término la figura más corriente, pero también estrictamente determinada, del soberano mediador. Si pensamos, como la humanidad ordinaria de Cristo prescribe concebirlo, en un ser que a la manera del rey de reyes una en él cielo y tierra, pero que ocupa el sitio exactamente opuesto al suyo, no podremos pensarlo de otro modo que como un ser en el que haya completa conjunción de lo humano y de lo divino en una disyunción completamente mantenida, en lugar de la simple participación del mediador clásico. Osemos sostener que este misterio de la fe no es un misterio. No hay ahí ningún desafío a la razón, sino, al contrario, la lógica implacable de un sistema cultural cuyas referencias hay evidentemente que aceptar para comprender sus encadenamientos. En virtud de la posición sin precedente de la que se designa ocupante en el campo humano, Cristo no puede ser comprendido más que como realizador de la unión perfecta («sin división ni separación») de dos naturalezas que permanecen también, a la fuerza, perfectamente distintas («sin confusión ni cambio»). Es la contradicción que tiene aquí por sí misma la lógica, en tanto que única resultante adecuada para pensar a la vez el hecho, el lugar y el papel que ha de pensarse: el encuentro del aquí y del más allá en un cuerpo y en un punto indiferente del espacio humano y, por tanto, en un polo opuesto al polo del poder. Es en su orden traducción fiel y apodíctica de un imparable efecto estructural. El dogma de la Encarnación no se creyó porque fuera absurdo, fue recibido porque a su manera era razonable. No había nada de arbitrario en estas proposiciones singulares, sino sólo algo determinado a partir de operaciones ellas mismas claramente identificables sobre las articulaciones de fondo del establecimiento humano; y eso es lo que explica la posible moviliza-

ción general de las mentes en torno a cuestiones tan esotéricas. Se esfuerzan en vano por elevarse a la estratosfera, se arraigan en lo más espeso, en lo más enredado del suelo común, se mezclan con las infigurables evidencias del ser-conjunto. De manera que todo el mundo, si no sabe de qué vienen, al menos lo siente muy poderosamente. Carne indiscernible, pero cuán palpitante, de los pensamientos del otro mundo, de una atracción tal en su irrealidad que los hombres se consagrarán en su totalidad siempre absolutamente más, como se batirán siempre más ferozmente por su imagen del cielo que por sus intereses en este mundo. Sinrazón sabiamente entendida y desinterés calculado con pertinencia, puesto que, so pretexto de arácneas especulaciones sobre el cielo, se trataba de las formas más profundas y consistentes del vínculo terrestre.

La conquista de los conquistadores

Más allá de los dos ejemplos que acaban de ser examinados, la instauración paulina y la formación del dogma central de la tradición cristiana, el análisis puede ser ampliado y sistematizado. Nos parece en efecto que su principio vale para el fenómeno del establecimiento del cristianismo en su conjunto. Ciertamente no disipa su espeso misterio. Sin embargo da, quizá, alguna luz.

Podría decirse, de manera general, que la vida histórica de las ideas religiosas no se explica más que a este nivel último de arraigo en que constituyen las nervaduras mismas del tejido colectivo. Pues ahí se articulan condiciones de formulación y condiciones de recepción; se desprenden concertadamente y se clarifican unas a otras las posibilidades de pensar de nuevo y las posibilidades de la comprensión, incluso la legitimidad de esperarlo. Repitamos que ello no regula todo por un juego de correspondencias unívocas. Ideas latentes pueden permanecer sin formular, cuando no inexpresadas, e ideas expresadas debidamente pueden no ser comprendidas, incluso encontrarse absolutamente rechazadas. Entre las condiciones de posibilidad, desde el punto de vista de la concepción y desde el de la adhesión, tal como un análisis razonado puede ponerlos en evidencia, y la efectiva actualización, el paso es inmenso; paso cuyo franqueamiento es objeto propio del historiador, que éste ha de dilucidar lo más cerca de la marcha de los hechos. Así pudo medirse ya, y puede medirse todavía, ateniéndonos a la lógica trazada del proceso, la diferencia considerable que separa a las condiciones generales de aparición de algo así como una fe monoteísta de las vías reales por las que pasó su concreción. No se trata pues de sostener que, dada la

dislocación de los antiguos marcos de representación, la conmoción de las almas y el desvelamiento de horizontes espirituales desconocidos, inducidos en Roma como en cualquier parte por la dinámica imperial, era ineluctable la expansión victoriosa de la fe cristiana. Así como fue necesario el complejo rodeo por la fundación mosaica y por la inversión crística para que resultara el proceso de concentración/separación de lo divino incluido en la matriz política, hubo también necesidad de un puñado de condiciones altamente especiales para que la religión del dios universal prevaleciera; cuyo juego nadie, por lo demás, logró hasta el presente esclarecer, aunque sólo fuera de manera un poco satisfactoria. Es cierto que al nivel más global, en un plano que no es el de la explicación positiva, sino el de la determinación en vacío de las condiciones de posibilidad, un acontecimiento como la difusión del cristianismo supone, para comenzar a ser comprendido, la consideración de la contradicción masiva, operante en las profundidades del imperio, entre el orden religioso heredado y la visión religiosa del mundo implicada y reclamada por la lógica en acto del aparato de dominación. Secreta, pero infalible obra de socavación, que al menos da razón de la amplitud de un vértigo y de la fuerza de una espera.

Reubicada sobre este trasfondo de incertidumbre, la nueva fe aparece inmediatamente menos extraña. Viene completamente de otro lugar, pero al igual que muchos otros cultos recibidos de Roma. Sobre todo procede de una historia única, en las antípodas, a todos los respectos, de la simplemente representable para un sujeto de este universo civilizador en que ella va a prevalecer. Y choca de frente, en fin, con el conjunto de los principios del paganismo; no solamente su contenido: la base misma de su organización espiritual. Y, sin embargo, este cuerpo extraño, de aspecto en verdad inasimilable, hecho aparentemente en su incongruencia para desencadenar un universal rechazo, es probablemente mucho menos exterior y mucho menos ininteligible de lo que los criterios superficiales lo hacen creer. Quizá, incluso la imagen inaudita del mundo y del destino del hombre propuesta por los cristianos entre de golpe en oscura connivencia con el espacio virtual de sentimientos y de pensamientos trazado por la marcha hacia la ampliación universal de la órbita política y la oculta descalificación, interior pero fatal, de la vieja inserción en el ser que ella conlleva.

A esto hay que volver siempre, a esta experiencia focal en torno a la cual giraron por doquier, poco a poco, las perspectivas religiosas de la especie humana: la extensión unificadora del poder y los efectos de ruptura inducidos por el designio en acción de la unión

de todos los seres bajo un mismo poder. O considerando las cosas desde un ángulo más histórico, la incompatibilidad radical entre el resto de religión primera que sigue organizando al principio la comunidad-núcleo del imperio, o su ciudad-centro, y los enormes horizontes abiertos por la ilimitación del enfoque de expansión. No hay empresa imperial, sea cual sea su amplitud, sin deslegitimación y debilitación, insensibles quizá en su superficie, pero inexorables en su profundidad, de cualquier articulación del ser-en-el-mundo en términos de religión del pasado, de devoción al orden recibido, con los correlatos que se les conoce: particularismo autocéntrico y economía plural de lo divino. La muerte de los dioses del paganismo está al cabo del espíritu de conquista. La instalación en el poder universal tiende invenciblemente a reconducir el principio de legitimidad del pasado ancestral hacia el presente vivo. Del mismo modo que tiende a la unificación del alma del mundo. Y al igual que lleva a una redefinición de las reglas de vida, que sustituye el espíritu de la costumbre y la estrecha observancia comunitaria por la exigencia de una conformidad personal y razonada con una ley, comprendida ésta como la del universo entero[10]. Al margen, o en medio de la cultura reinante, hace sitio para otra cosmología, para otra moral, para otro derecho: para la comprensión de lo justo y de lo necesario. Todas ellas cosas de las que el desarrollo del estoicismo en el marco greco-romano, desde la estela de Alejandro al principado de Marco Aurelio, proporciona una muy notable ilustración. Ésa es la verdadera tumba del politeísmo: el triunfo de la ciudad conquistadora, necesariamente pagada con una destitución sin remedio, aunque fuera lenta y desviada, de sus divinidades tutelares y de la creencia de sus ancianos. Seísmo invisible, cuya onda deja todo en su lugar, sin que ya nada tenga consistencia firme ni base segura. Se presenta, en medio de esta desagregación impalpable y de esta desorientación silenciosa de las certezas, como puro producto de la misma alquimia geológica, extrañamente como el producto más acabado jamás salido de la secreta transmutación de las almas operada por el aplasta-

10. No es que la exigencia nueva, doble, de interioridad y de universalidad conduzca al rechazo de los usos y costumbres en vigor. El respeto superficial por las costumbres de la tribu es por el contrario la primera regla de la sabiduría; lo importante es saber a qué atenerse en cuanto a su relatividad, a la vista de la norma racional. Concebida y propugnada así, la adhesión ostensible a la regla recibida por tradición arruina su espíritu haciéndola reposar sobre lo que le es más contrario: la distancia interior. Ese conformismo es destructor de las bases mismas de aquello a lo que recomienda plegarse. Y es lo que hay que tener presente para apreciar exactamente el rol de las reactivaciones sucesivas del estoicismo en la tradición europea. Hay obediencias implacablemente más disolventes que cualquier revuelta.

miento y el mestizaje de los pueblos. Eso no explica por qué las inquietudes romanas se volvieron hacia las convicciones cristianas. Pero hace su encuentro menos improbable. Surgen en realidad de una misma fuente. Las certezas salidas de la historia difícil del pueblo paria y el tormento que mina los espíritus en el seno de la más alta civilización tienen, contra toda apariencia, algo en común. Aunque, no obstante, nada los destine forzosamente a converger, la fascinación del fuerte por la fe del débil se vuelve menos inverosímil y la conversión de la metrópoli imperial pierde ese carácter de rendición interna a los bárbaros que una tradición se complació en atribuirle.

Ahí se detiene lo que puede decir un análisis estructural. Permite plantear el problema de otro modo, extrayendo la raíz común a partir de la cual la convergencia de sistemas mentales tan alejados estaba en condiciones de efectuarse. Más allá comienza el trabajo propio del historiador: ¿cómo pudo producirse sobre esta base que la hacía posible una convergencia tal? De la reconstrucción de los parentescos lógicos se pasa entonces a una medida de las singularidades. La cuestión no es qué relaciona el destino humano con una historia general de las formas políticas, sino aquello que lo particulariza entre todas las formaciones y trayectorias imperiales, y que puede explicar la receptividad especial de la que a fin de cuentas se benefició la enseñanza y el ejemplo del mesías judío. Entrevemos lo que podrían ser los principales ejes de semejante medición especificativa. Un imperio que tiene por corazón y por base la ciudad, o sea uno de los grandes desplazamientos y de las grandes refundaciones (junto con la feudalidad, más tarde) del equilibrio entre el principio colectivo y el principio individual, entre el primado jerárquico del todo y la participación de las partes, con lo que ello abre de posibilidades intersticiales para el individualismo, particularmente extramundano, puesto que es puramente interior, transmitido por el dios cristiano. Un imperio-república cuya expansión, fenómeno único, tuvo por motor primordial tensiones intestinas y luchas civiles, con lo que ello implica de transformaciones esenciales para la imagen del poder terrestre y de la comunidad-mundo. En fin, un imperio venido al emperador por irresistible necesidad interna, en lugar de partir de ella: rasgo probablemente crucial para apreciar la manera en que una figura como la de Cristo podía ser percibida en el contexto de la «Revolución romana» y de sus consecuencias, con lo que de singular resultó de ella para la definición del personaje imperial. Esto ateniéndonos sólo a los elementos de fondo, sin hablar de lo

que va de suyo, tratándose de la inserción cronológica y sociológica pura de las secuencias y de los componentes del proceso: del peso de la coyuntura, entre crisis interna y amenaza exterior, o de los efectos de diferencia social que pudieron hacerse corresponder en tal momento al estatuto del hombre de fuera (extranjero, esclavo) y a la doctrina de la extranjería sobrenatural. La tarea excede tanto los límites de nuestro presente propósito como las competencias que podrían ponerse a su servicio. Sin embargo, si al evocarlo nos hemos dejado llevar, es únicamente a fin de señalar, contra la impresión que el camino adoptado es susceptible de producir, que, en nuestro espíritu, el interés por las coacciones de la organización simbólica y la atención al enmarañamiento de los datos y a las sutiles sinuosidades del acontecimiento no solamente no se excluyen, sino que están idealmente destinados a unirse. La consideración del factor estructural en el principio de la historia de los fenómenos religiosos, con lo que exige de reducción y de esquematización radicales, no conduce a descuidar la infinita profusión de hechos; sin duda amplía, por el contrario, en un segundo tiempo, el espectro y el número de los que son susceptibles de ser tenidos por significativos.

4. LA REVOLUCIÓN CRISTIANA: LA FE, LA IGLESIA, EL REY

Ahora, una vez elucidados los orígenes y las consecuencias de la intervención de Cristo, queda por plantearse la cuestión: ¿qué es justamente un creyente en Cristo? Dicho de otro modo, ¿qué resulta para la definición del ser-en-el-mundo de la figura del otro mundo sostenida por el devenir hombre de Dios? Comprendida todavía rigurosamente en términos estructurales, la cosa se deja reducir a un núcleo de tres disposiciones fundamentales, cuya combinación e interacción contiene en su principio toda posible evolución ulterior de la religión de la trascendencia. Una disposición central que gobierna la relación con la realidad visible en general, y otras dos que son sus aplicaciones directas, una relativa a las condiciones de legitimidad terrestre (de la existencia en este mundo), y otra relativa a las condiciones de la vida religiosa (de la existencia con vistas al otro mundo).

1. Para elevarse a la altura de la invisible condición de extranjero de Dios no hay otra vía que el desprendimiento de la realidad visible y el recogido repliegue en el seno de la propia interioridad invisible. A diferencia de los antiguos dioses concretamente presen-

tes a través de la textura normativa de los trabajos y de los días, el dios separado es un dios que exige un *acto de fe*, una *conversión*, un dios cuya verdad no se aprehende más que por medio de una ruptura con la evidencia sensible: un dios cuya diferencia de naturaleza repercute en deber de separación respecto al registro de lo inmediato y al orden de las apariencias. Por tanto, quien sigue estrictamente el mensaje entregado por la Encarnación deviene «un individuo-fuera-del-mundo», por emplear la fórmula recientemente propuesta por Louis Dumont, la cual extiende la del «individuo en relación con Dios» de Troeltsch[11]. Es decir, un ser desligado en su interior de cualquier pertenencia mundana por su secreto comercio con el dios extramundano. La fórmula, sin embargo, pese a lo que tiene de fundamentalmente justa, no da plena cuenta de la tensión dinámica, inherente a esta articulación individualizadora entre el mundo de aquí y el más allá, tensión esencial desde el punto de vista del movimiento histórico. Tensión doble: en la relación del ser de fe consigo mismo y en su relación con la realidad exterior. Pues este individuo interiormente desprendido del mundo permanece exteriormente sometido al mundo, en tanto que ser carnal y social. Para comenzar, tiene que ganar contra sí mismo su autonomía de ser espiritual, contra la parte de sí mismo que depende de la realidad material y lo somete. Su libertad individual es pagada al precio de una división personal. Dicho de otro modo, es en él donde se juega la división religiosa: lo atraviesa y lo habita. Pero, al mismo tiempo, este espesor sensible del que ha de desprenderse para alcanzar desde el fondo de sí el cielo inteligible es Dios quien lo ha querido y organizado como tal. ¿Cómo rechazarlo de pleno cuando no ha juzgado indigno que el Verbo se haga él mismo carne? Si es, por tanto, radicalmente necesario distanciarse de ella, también lo es en cierta medida consentir a ella. Es una parada donde detenerse, que cierra la vía al rechazo absoluto del mundo y a la aniquilación de lo sensible, sea cual sea, por otra parte, la imposibilidad de acomodarse y de satisfacerse. Es necesario un compromiso entre aceptación y rechazo, que simultáneamente es imposible de definir de manera segura y estable. Circularidad inagotable de las obligaciones entre las que nunca se

11. L. Dumont, «La Genèse chrétienne de l'individualisme»: *Le Débat* 15 (1981), recogido en Íd., *Essais sur l'individualisme* con el título «De l'individu hors-du-monde à l'individu dans le monde» (Seuil, Paris, 1983, pp. 37-67) [trad. cast., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987]. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en Íd., *Gesammelte Schriften*, t. 1, reimpr. de la edición de Tubinga [1922-1925], Scientia, Aalen, 1965. Sobre Troeltsch, cf. la reciente obra de J. Séguy, *Christianisme et société*, Cerf, Paris, 1980.

terminará de arbitrar: imperativo de mantenerse fuera de un mundo dentro del cual hay que admitir vivir[12]. Ahí reside propiamente la esencial originalidad de la relación con el mundo establecida por el cristianismo: en esta ambigüedad de principio, refracción directa de la conjunción de las dos naturalezas en Cristo y que hace del cristiano un ser indefinidamente dividido entre el deber de pertenencia y el deber de distancia, entre la alianza con el mundo y la condición de ajeno al mundo. Pero un ser también en el que, remitido como está de una a otra, la movilización con vistas al otro mundo y la pasión por el mundo de aquí dejan simplemente de excluirse; y que un día en particular podrá, gracias a la desjerarquización moderna del ser, anudar un pacto decisivo entre la resuelta decisión por el más allá y el compromiso en toda regla con este mundo.

Encontramos la misma tensión en el corazón de la relación del actor singular, no ya con la realidad objetiva, sino con el poder colectivo. No tiene que rendir interiormente cuentas más que a Dios. Pero eso no lo desliga de ninguna manera de sus obligaciones para con el César. Si no tiene más que el secreto de su conciencia como árbitro último, no está de ninguna manera, por tanto, desprendido de su constrictiva inserción en la comunidad de sus semejantes y continúa debiendo sumisión a las reglas y autoridades establecidas, que no pueden haber sido más que queridas por Dios por lo que son. ¿Cómo pensar, en efecto, que podrían existir sin, al menos, el consentimiento tácito del Todopoderoso? La independencia del individuo fuera del mundo pacta necesariamente con la obediencia a la ley del mundo. Libre en su fuero interno, el cristiano sigue siendo simultáneamente un sujeto en su persona social. De manera que se podrá muy bien tener, como será ejemplarmente el caso con la reforma luterana, una exaltación de los derechos de la conciencia a la par que la sacralización de los poderes establecidos. Con la desestabilización dinámica que fatalmente resulta de ello. Sea cual sea la voluntad de separar estrictamente los dos dominios y de mantenerlos en complementariedad equilibrada, no pueden en realidad más que interactuar el uno con el otro. El deber externo de sumisión y el derecho interior de apelación están destinados, tarde o temprano, a chocar en los hechos. Es imposible hacer coexistir una autoridad declarada santa con sujetos en relación directa, más allá de ella, con

12. De ahí, sin duda, la importancia mayor adquirida por el problema de la vida futura en el cristianismo. La idea y la esperanza de otra vida no valen solamente como ejemplificación de la separación de las dos naturalezas. Toman, sobre todo, la figura de *solución* a la aporía constitutiva de la existencia cristiana: cómo sustraerse a un mundo del que es imposible salir.

su fuente, sin que a la larga, quizá, pero casi infaliblemente, la idea de la autoridad legítima no salga transformada con el principio de la participación de sus sujetos en su establecimiento. Al igual que la condición de extraño de Dios, que funda la autonomía de las conciencias, así también vuelve, ampliándola, la legitimidad de la autoridad terrestre cada vez más indirecta con relación a ella, al mismo tiempo que, por otra parte, tiende a ajustar el individuo exterior al individuo interior. Incluso en esto la fórmula estática del individuo fuera del mundo no proporciona una visión completa de la situación. Omite incluso lo principal, a saber, el irreprimible fermento dinámico inscrito en la relación con el mundo de este individuo fuera del mundo y su duplicidad constitutiva, que lo convierte a la vez en sumiso y sustraído a los poderes establecidos en el mundo.

Pero para apreciar completamente el juego transformador de esta nueva postura conferida al creyente por su fe misma es indispensable integrar dos parámetros suplementarios, relativos uno y otro a las incidencias sociales del núcleo cristiano primordial. El nuevo ser-en-el-mundo instaurado por el devenir hombre del dios del otro mundo no es, en efecto, más que un nuevo modo del ser individual. De entrada son igualmente formas nuevas del ser-conjunto. Primeramente la aparición de una sociedad especial de creyentes en el interior de la sociedad global. Después, una remodelación por de pronto insensible, pero a su término decisiva, de la naturaleza del poder político en su relación con la autoridad religiosa.

2. El cristianismo original, el cristianismo como está contenido en el dispositivo crístico, es, dicho de otro modo, el reagrupamiento y la organización de los fieles en una Iglesia. Nada más que la prolongación y la traducción en el plano colectivo de la distancia interior de cada creyente respecto al mundo. El movimiento que requiere vivir con vistas al otro mundo apela simultáneamente a la reunión en una comunidad aparte de seres que hicieron la misma elección. Han de formar juntos una sociedad de salvación, cuya diferencia y perfección intrínsecas en relación con la sociedad ordinaria sea a medida de la exterioridad de Dios y de la separación de los fines últimos a la vista de los fines terrestres. Salvo que cambiando de escala, el problema cambia de naturaleza. Convirtiéndose en colectiva, la secesión religiosa, de discreta que fue todo el tiempo que estuvo encerrada en el secreto de los corazones, deviene manifiesta y, en la misma medida, institucionalmente problemática. La cuestión de las relaciones del cristiano con el mundo adquiere la forma

de una cuestión práctica y permanente de las relaciones entre la sociedad particular, cuya fe lo convierte en miembro, y la sociedad general de la que continúa formando parte.

Es inútil decir que en esta materia todo es una función del contexto. La situación no es evidentemente la misma cuando los cristianos constituyen una minoría, más o menos perseguida y replegada sobre sí misma en forma de asociación secreta, que cuando son la sociedad misma y el armazón de su Iglesia tiende entonces a confundirse con la organización de la comunidad terrestre. Detrás de estas enormes variaciones queda el rasgo estructural que nos importa aquí, en tanto que factor determinante de la originalidad de la trayectoria cristiana: la refracción de la realidad ontológica en irreductible dualidad de pertenencia y de legitimidad sociológicas. La imbricación de los aparatos podrá ir muy lejos, hasta la reconstrucción *aparente* de una articulación jerárquica clásica entre el sacerdocio y el reino. Especialización funcional y complementariedad circular: el sacerdote está subordinado al soberano en el orden temporal y el soberano está subordinado al sacerdote en el orden espiritual, ambos contribuyendo por vías distintas al servicio de un único orden[13]. En realidad, semejante unión entre los dos poderes será, al menos

13. A propósito de esto pensamos naturalmente en la versión dada de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el año 494 por el papa Gelasio y en su rica carrera. Plantea típicamente en su ambigüedad la cuestión de saber hasta qué punto una visión jerárquicamente coherente y estable de las relaciones entre la instancia del más allá y la instancia del aquí es posible en un marco cristiano. Indiscutiblemente ella depende, por un lado, del espíritu de tal tentativa. «Hay dos poderes principales por los que este mundo está regido: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real [...]» El hombre de Dios es superior en las cosas superiores (espirituales) y es inferior en las cosas inferiores (temporales): la fórmula es aparentemente la de la división y ajuste jerárquicos más estrictos. Dumont no duda en realizar la aproximación con la India védica (cf. su comentario en *Essais sur l'individualisme*, cit., pp. 51-55). Es cierto, por otra parte, que en el tipo de superioridad reivindicada por Gelasio se da el germen de otra cosa distinta de esta complementariedad equilibrada: «Pero la autoridad de los pontífices es tanto más grave que tendrán que responder de los Reyes mismos ante el tribunal de Dios» (*P. L.* 59, 42-43). La consideración no será en balde constantemente invocada en lo sucesivo por los defensores de la teocracia. Ello quizá, es cierto, no tanto en función de su contenido directo cuanto en función de la manera cristiana de entender en el fondo la articulación de lo espiritual y de lo temporal, en la cual la absorción y subordinación unívocas, junto a la contradicción mayor que generan, tienden esencialmente a suplantar la coexistencia regulada. Si hay «complementariedad jerárquica» en el seno de un orden es siempre y no puede serlo más que en contra de las consecuencias últimas de los principios que se profesan. Suponiendo que Gelasio hubiera tenido presente el espíritu auténtico de la jerarquía, el contrasentido de sus sucesores, los cuales sacaron de ahí algo que viene a ser su inversión, no sería menos verdadero que la verdad.

de derecho, siempre imposible. Siempre quedará en el fondo sitio para dos órdenes independientes de autoridad y dos principios de sociabilidad, cada uno completo en su registro e imposibles de apegar jerárquicamente el uno al otro de manera estable, porque para un cristiano no podría haber en última instancia un orden único; porque el dios de Jesús no es el superior absoluto, sino lo absolutamente otro. De manera que hay dos esferas y dos legitimidades que, por lejos que vaya su aproximación en los hechos, no pueden más que permanecer esencialmente disjuntas en su principio. Vida según la regla de este mundo y vida en el cuidado del otro mundo: dos sistemas de exigencias de los que sabemos, ciertamente, que han de coexistir, pero también dos sistemas de organización de la existencia provistos cada uno, en virtud de la diferencia de Dios, de una necesidad autónoma, sin ningún medio —forzoso— de someter la una a la otra: si el reagrupamiento espiritual de los fieles no ha de usurpar las prerrogativas del poder temporal, tampoco, a la inversa, ha de *depender* de él. Por ello, desde el principio, la significación del fenómeno Iglesia desborda con mucho la especificidad tradicional de la función sacerdotal con relación a la función soberana: por la profundidad de la división que confirma entre la fidelidad espiritual y la temporal y por la disyunción jerárquica última de los dos poderes. No procede de la cooperación armoniosa de papeles cuidadosamente distinguidos para ser mejor asociados: su existencia significa la ruptura de cualquier posible vínculo orgánico entre la administración de la tierra y el cuidado del cielo. Lo que hay que comprender remitiendo la diferenciación de las dos sociedades a su fuente: la separación de los dos órdenes de realidad.

Por el choque de dos pretensiones hegemónicas rivales comenzará a manifestarse históricamente, no sin alguna paradoja, esta desjerarquización central; estimándose significativamente que cada uno de los poderes pueda completamente ser suficiente y absorber al otro. Reabsorción de la Iglesia en la administración del Imperio, en nombre de la responsabilidad del soberano sobre todas las cosas de sede terrestre, o marcha hacia la teocracia pontifical, en nombre del necesario gobierno de esta vida para el fin de la salvación: los dos caminos tienen en común el tender a negar la dualidad de las pertenencias y de las fidelidades, pero, en cambio, su mismo antagonismo la recuerda poderosamente. Hace ver la existencia de dos ópticas del mundo bastante independientes como para poder prescindir en el límite una de otra. Y esta ambición totalizadora no tiene que ponerse de ninguna manera en la cuenta de una tradición de pensamiento jerárquico: manifiesta, al contrario, la ruina por su incapaci-

dad de acomodarse a la diferencia que produce el vínculo. Muestra la extrema dificultad que en un marco cristiano hay de concebir una unión armoniosa bajo el signo de la complementariedad de los deberes del mundo de aquí y de las obligaciones para con el más allá. En materia de ajuste recíproco, es su propensión a excluirse mutuamente la que encuentra aquí su ilustración. De esta tensión entre dos polos y dos órdenes de exigencias, al mismo tiempo bastante sólidamente arraigados para resistir el uno al otro, nacerá precisamente el «milagro» occidental: satisfacer plenamente las necesidades de este mundo, entregándose totalmente a los imperativos del más allá. No hay en su base ninguna degeneración de una exitosa compenetración de lo espiritual y de lo temporal. Ésta pudo parecer casi existir, como en el marco del cesaropapismo bizantino; y lo suficiente como para asfixiar cualquier especie de virtualidad de margen entre los dos términos. No tuvo nunca, sin embargo, verdadero fundamento y actualización asegurada. El posible cristiano fundamental, hasta bajo esas apariencias triunfales de la reunión del cielo y de la tierra, de la conjunción entre maestros de la fe y maestros de la ley, permaneció siempre, tal como es señalado en Cristo, del lado de la separación de los dos órdenes, contra su ajuste jerárquico. El dios-otro contra el garante del común edificio de las superioridades: ése fue el destino cristiano, y por tanto la fractura y la discordia entre el aparato de salvación y la máquina de dominación en el seno de la sociedad cristiana.

Lo que hemos considerado hasta aquí son las condiciones generales de existencia de algo así como una Iglesia, tal y como están ancladas en el dispositivo crístico. Lo que nos hemos dedicado a poner en evidencia es la irreductible legitimidad de la demarcación de una segunda sociedad, autónoma en su principio, en el interior de la sociedad global. Eso no dice nada de su organización interna, salvo esta perspectiva ideal de conjunto: su aptitud para formar una sociedad completa por ella misma, susceptible de ofrecer una gestión exhaustiva de la existencia y, por tanto, de englobar o de absorber eventualmente la totalidad de la sociedad (pero habiendo salido, una vez más, toda la dinámica occidental de la confrontación de esos dos sistemas de legitimidad igualmente completos, igualmente cristianos y estrictamente no jerarquizables, sin poder eliminar no obstante, nunca, completamente, la legitimidad de una sociedad profana organizada sin duda sobre bases cristianas, pero independiente y puramente terrestre en sus fines). Esta sociedad religiosa hubiera podido ser después de todo, a contrapelo de la sociedad global en la

que se sumergía, una república de las almas, una asociación federativa de comunidades de iguales en espíritu. A lo que el buen sentido objeta que, presa en las redes de su siglo, calcó al contrario, de manera completamente natural, el modelo de gobierno imperial y de su burocracia. Sin ser falso, eso no haría justicia al espíritu del sistema que desarrolló y a la inspiración propiamente religiosa a la que respondió. Si toma prestada la pesada máquina de la centralización romana, procede también con una ambición profundamente original, injertada directamente en el núcleo fundador del cristianismo, y cuyo despliegue hará del aparato eclesiástico un nuevo modelo para los siglos sucesivos antes que una supervivencia imitativa de los viejos tiempos.

En la raíz del hecho de la Iglesia hay una pretensión mediadora de un género especial, inmediatamente incorporada a la mediación crística que repercute, prolonga y tiende a hacer pasar del acontecimiento a lo permanente. Lo que Cristo desveló fue el abismo entre lo humano y lo divino, de modo que la voluntad de Dios no nos alcanza más que por mediación del hacerse carne del Verbo, y deviniendo, en consecuencia, un hecho que hay meditar, profundizar e interpretar indefinidamente en virtud de la diferencia inconmensurable entre las palabras de hombre en las que la recibimos y la infinita sabiduría que yace detrás. En otros términos, el propósito de la Encarnación es abrir una brecha hermenéutica imposible de cerrar. Y lo propio de la Iglesia es instalarse en el corazón de esta irremediable separación entre el mensaje y su fuente para materializar a la vez su ineludible evidencia y colmarla. Posición, ambición y papel que hacen de ella una institución sin precedente: la primera burocracia del sentido de la historia, la primera administración de los significados últimos. Ella no tiene simplemente como cometido gestionar una enseñanza y un cuerpo de prescripciones, de una vez por todas fijados. Por un lado tiene constantemente que redefinirlas, disipar sus opacidades y eliminar sus incertidumbres, fijar, pues, su sentido dogmático, pero también, por otro, profundizar en las causas y efectos de manera que se mantenga una comunicación viva entre la letra y el espíritu; si la Iglesia habla de autoridad es en función de una apertura central al abismo de la verdad, que no deja de señalar esforzándose por paliar su vértigo. De ahí el equívoco constitutivo de su empresa de encuadramiento de los fieles y de control de la creencia. La voluntad pastoral de asegurarse hasta desde el interior de las almas y desde el movimiento de los corazones es proporcional a la incertidumbre última en cuanto al fundamento del más allá. Si hay necesidad de un aparato centralizado para determinar a la vez la

doctrina, organizar su penetración y velar por la íntima adhesión de la que debe beneficiarse, es porque hay una última brecha interrogativa en cuanto a la regla y al sentido que se trata de administrar. Cuando la creencia y la ley son recibidas con evidencia por su inmemorial procedencia, o cuando, como en el caso del Corán, es la voz misma de Dios la que nos es directamente dada para ser escuchada, no hay necesidad alguna de una monarquía del dogma y de una máquina para integrar las almas. El acuerdo de los espíritus sobre el fondo se supone que va de suyo y la dispersión de los focos del culto es, de manera natural, la regla. A la inversa, cuando es necesario preocuparse por imponer el contenido detallado de las observancias y de la creencia y, más aún, de ejercer un poder rector sobre el contenido de cada acto de fe individual, es porque la determinación de lo que en verdad es la voluntad viva de Dios se admite que está básicamente en cuestión. La paradoja explosiva del designio de dominación espiritual consiste entonces en que al mismo tiempo deviene legitimador de una llamada directa de los creyentes, por encima de la cabeza de su aparato y de sus agentes, a la fuente suprema de toda justicia y de toda luz. La burocracia de la creencia no se da sin un tácito reconocimiento de la autonomía de las conciencias.

Para que pudieran desarrollarse estas cosas nunca vistas, una organización del dogma y una policía de las almas, era necesaria la escisión entre este mundo y el más allá señalada por conjunción en Cristo. La Iglesia es hija de la revolución en la mediación entre cielo y tierra introducida por Jesús, mediador que en lugar de unir los dos órdenes con una soldadura material y espiritual incuestionable, revela, por el contrario, en el enigma de su cuerpo, la infinita distancia que separa la realidad humana del fundamento divino e instala por ello mismo en el centro de la inteligencia de los hombres la cuestión de los límites de lo que ella conoce y comprende a la vista de la razón suprema. Es de esta posibilidad-necesidad interpretativa de la que procede la construcción eclesial. No es, sin embargo, lo cual constituye un matiz esencial a tener en cuenta en lo sucesivo, su proyección-traducción necesaria (necesaria en términos de estructura y no de historia, hemos de insistir). Del mismo modo que bajo su aspecto de sociedad de salvación, la Iglesia es materialización directa, obligatoria, inevitable de la diferencia de los fines del más allá, así bajo este segundo aspecto de autoridad hermenéutica, la Iglesia hubiera podido no ser, o ser de otro modo. Ella concreta indiscutiblemente una virtualidad presente en la nueva articulación de lo material y de lo sobrenatural; pero virtualidad que en absoluto demandaba forzosamente esa concreción. Si la intervención crística hacía posible en ge-

neral la organización de una hermenéutica institucional, si planteaba el problema, para hablar aún más ampliamente, de una operación intermedia de comprensión entre el mensaje divino y su recepción por cada uno de los fieles, no obligaba de ninguna manera a que se edificara sobre esta base una institución que pretendiera el monopolio de la mediación entre Dios y los hombres, en la medida en que redobla de manera permanente la mediación del Hijo. Para comprender este desarrollo particular hay que hacer intervenir la componente que, en la formación de la religión de la trascendencia, corresponde al esfuerzo desesperado por salvar la dimensión de la unidad ontológica: la posibilidad, contra la encarnación, cuya imposibilidad pronuncia, de una interpenetración viva, de un vínculo de todos los momentos entre lo visible y lo invisible. Lo que se producirá a través de este acontecimiento mediador, cuyos efectos se tratan de conjurar por su reactualización constante en un rito, por un lado, y por su perpetuación en una institución, por otro: la Iglesia.

El significante de la separación deviene así el símbolo de la relación. Por la repetición cotidiana del sacrificio, Cristo no deja de estar presente entre los hombres. A través del gran cuerpo eclesial, cuya cabeza es y cuya obra perpetúa, el fiel no deja de participar de la reunión en acto del cielo y de la tierra. En los dos casos, la alianza y el equilibrio entre *repetición* y *conmemoración* son infinitamente precarios en el fondo. La unión del rito y el recuerdo es aquí en efecto intrínsecamente contradictoria. La repetición del acontecimiento que fue el devenir carne del Verbo —es decir, la acción destinada a conducir y mantener el acontecimiento en presencia— expresa simbólicamente lo contrario de lo que significa el acontecimiento en su verdad histórica, tal como la aprehende la memoria. Ésa es toda la diferencia del ritual cristiano: es ciertamente, como cualquier ritual pagano, actualización de un origen; pero en él el origen es acontecimiento efectivamente advenido y reconocido como tal en un momento de la historia que puede ser datado: no un comienzo inmemorial del mundo, sino un giro en el tiempo del mundo precisamente inscrito en el recuerdo de los hombres y que señala un antes y un después igualmente mensurables. Y un acontecimiento cuyo contenido dice, por añadidura, la imposibilidad de cualquier actualización en el futuro del principio fundador.

Lo mismo ocurre tratándose no ya de la repetición ritual del sacrificio de Jesús, sino de la institucionalización de su papel de intermediario entre Dios y los hombres. En calidad de Cristo, de prolongación mística perpetua de la venida del Verbo, la Iglesia tiene razones para arrogarse la exclusividad del comercio con el otro

mundo, de manera que cualquier relación de los fieles con el creador debe pasar por su autoridad. Pero esta función mediadora no tiene razón de ejercerla, en realidad, más que en memoria de Cristo. Mediadora es, ciertamente, de la palabra de Dios, tal como es llevada hasta los hombres por la enseñanza del dios-hombre. No es directamente de la voluntad de Dios de la que es intérprete desde siempre y para siempre, sino de lo que ha llegado a nuestro conocimiento a través de su mensajero; el cual es confirmación viva, tanto en el misterio de su ser como por la caridad de su acto, fuera del cual la verdad de nuestro destino nos quedaría oculta, de que no hay otra conjunción concebible entre naturaleza y sobrenaturaleza que la sobrevenida con él. Si tiene sentido para la Iglesia instalarse entre Dios y los hombres es en función de lo que el Hijo desvela del misterio del Padre, desvelamiento que al mismo tiempo que apela al aparato y al trabajo de exégesis, denuncia la inanidad de cualquier pretensión a ligar orgánicamente el cielo y la tierra. Incorporación problemática de la exigencia metafísica del Uno al imperativo hermenéutico, ella es actualización de lo inactualizable, perpetuación de lo irrepetible. Dicho de otro modo, lo que legitima su existencia —la incertidumbre de la comprensión humana en cuanto a la verdad revelada— es simultáneamente lo que funda el cuestionamiento de su autoridad; pues si Dios es verdaderamente ese otro inagotablemente diferente, en su suprema sabiduría, de lo que nosotros alcanzamos a comprender de ella, entonces no existe más que el trasfondo del corazón para acoger el enigmático, el turbador exceso de sentido. Cualquier pretensión a interponerse entre la alteridad última y la extrema interioridad deviene exorbitante impostura; cualquier puente tendido sobre el abismo del cielo aparece como desconocimiento idólatra de la trascendencia, como muestra el hecho mismo de la revelación. Significa decididamente ignorar la separación de lo divino, querer un lazo institucional de comunicación con lo invisible, gracias al cual el rebaño de los fieles, guiado por pastores inspirados, se sumergiría continuamente en la justa interpretación de la Ley. La mediación eclesial está así completamente construida sobre aquello que justifica que se ponga en duda la posibilidad de una mediación. Imitación y continuación de Cristo, ella es demanda permanente a apelar al ejemplo de Cristo contra el rol y los fines que ella asigna. Ecuación singular que resume su destino: si hay sitio para una mediación (entre la razón divina y la inteligencia humana) es también porque no hay mediación posible, porque ya no hay lugar, después del que nos ha abierto el abismo de la revelación, para una conjunción viva entre Dios y los hombres. El intérprete es recu-

sado como intermediario del movimiento mismo que lo convoca. De ahí su inexpugnable arraigo, de ahí las inexpiables oposiciones que levantará.

Hablamos más arriba de la tensión inherente al ser-en-el-mundo cristiano entre principio de autoridad y principio de libertad, entre deber de sumisión a las potencias establecidas e irreducible derecho a la autonomía interior. Nos percatamos de cómo en la Iglesia, y a propósito de ella, esta tensión constituyente se encuentra redoblada y llevada a su paroxismo. Pues la autoridad no toca ahí sólo materias que resultan de la exterioridad del mundo, concierne a la sustancia misma de la relación con el otro mundo. Y no solamente no deja fuera de su poder un dominio, el de las conciencias, que le estaría cerrado, sino que alimenta directamente, por el estrechamiento de su cerco, la legitimidad de su propia contestación con la independencia de los espíritus. Afirmando su poder sobre las almas, profundiza la diferencia del más allá que justifica la autonomía de las conciencias. Así, detrás de cada gran oleada de reorganización del aparato eclesial, de refuerzo del encuadramiento de los fieles, de profundización de la pastoral —la reforma gregoriana y sus consecuencias, o la respuesta a la Reforma protestante— se ve extenderse la reivindicación de una religión más personal, libre de la intromisión clerical y del reclutamiento doctrinario. El dios de los corazones contra el dios del dogma. Quizá la perfección de la Iglesia le es más temible que su corrupción. Sin duda, el alejamiento de su misión espiritual y su rebajamiento al rango de poder secular se sublevan en lo inmediato. Pero el regreso al espíritu primero de su papel y a la firme recuperación del cuidado de las almas hacen a la larga, subterráneamente, mucho más: sustraen insensiblemente al creyente de su poder, lo educan en la relación directa con el Creador y lo inician en la fe sin sacerdote. Ésa es la paradoja histórica de esta empresa de autoridad sin precedentes. Incluso a través de su rigor dogmático y de su inaudito designio de inculcación y de dirección ha contribuido más que ninguna otra a arraigar este espíritu de libertad que combatió sin relajación. En su esfuerzo único por hacer participar al unísono a la comunidad de los seres interiores en el misterio vivo de Dios será la gran destructora del más sólido enemigo de la independencia de examen: el espíritu de la costumbre y del orden recibido, con lo que transmite de sometimiento a la incuestionable regla del grupo. De esta manera, por su voluntad de obtener la plena aquiescencia en espíritu, además de la adhesión a la letra, será la gran introductora de la exigencia de comprender más allá de la

inmemorial obligación de creer. En ella y por ella, incluso contra ella, se realizó en una parte primordial la aparición socialmente consistente de esta criatura bastante improbable a escala de la historia global: el ser que se determina según sus propias luces, ya sea en su relación con el más allá o en relación con sus semejantes de este mundo. Hija infiel de la mediación crística, justamente por el exceso de su pretensión mediadora, la Iglesia será, sin embargo, un instrumento decisivo del paso a la realidad de una de las grandes virtualidades inscritas en la venida del dios-hombre: el poder de la interioridad. De la no pertenencia del acto de fe a la independencia del ser de razón, de la sustracción al mundo que produce la conversión al dios del otro mundo a la autonomía íntima que confiere la búsqueda de la verdad de la razón divina.

En cualquier caso, ya sea bajo su aspecto de sociedad de salvación, en sus relaciones con la sociedad secular, o bajo su aspecto de autoridad hermenéutica, en sus relaciones con la libertad del creyente, la Iglesia es el lugar geométrico donde se aplican todas las tensiones nacidas de la división crística. ¿Cómo conciliar el legítimo cuidado de este mundo con la única preocupación que vale, la del más allá? ¿Qué significa en verdad recibir el mensaje de Dios, entre la sumisión a una revelación que sobrepasa las débiles fuerzas del entendimiento humano y el necesario esfuerzo de comprensión que requiere simultáneamente esta trascendencia del sentido? En ella, y a propósito de ella, se concentran interrogaciones y contradicciones relativas a la articulación de los dos órdenes de realidad. Desde este punto de vista, la Iglesia fue históricamente en realidad un segundo Cristo. Por el hecho de su existencia y a través de su pesada realidad las cuestiones abiertas por el mesías judío quedaron operativas entre los hombres. En su legítima separación, como en su exorbitante ambición de sentido, la Iglesia les ha prestado el sustituto de un cuerpo permanente y el poder de una segunda vida.

3. La revolución de la mediación entre lo visible y lo invisible, que es aquello en lo que consiste propiamente la instauración crística, no podría evidentemente afectar sólo a la mediación religiosa; toca también, aunque de manera indirecta, a la mediación política. Transforma en su principio tanto la naturaleza del reino como cambia la esencia del sacerdocio. No de la misma manera, ni por los mismos medios. De entrada, la encarnación crea un problema de la relación con el más allá como relación de sentido intrínsecamente abierta: a lo que responde la Iglesia haciendo del sacerdote algo infinitamente mayor que el clásico especialista en comercio cultual

con la sobrenaturaleza, un verdadero intermediario de lo pensable, entre el misterio del fundamento y la inquietud de los fieles, o el vértigo de las almas. No existe nada semejante en el orden de los poderes socialmente establecidos. Nada que les sea directamente requerido desde el punto de vista de la esencia de su función. Están fuera de ese campo: aquello ante lo que el creyente-fuera-del-mundo debe inclinarse, pero con lo que no le corresponde mezclarse. En realidad, de manera privativa, por sustracción implícita, los poderes terrestres salen sin embargo radicalmente cambiados en su definición profunda y en las perspectivas de su confrontación con el Verbo hecho carne. Un príncipe cristiano ya no será nunca, sea lo que sea, lo que idealmente tuviera que ser un príncipe antes de Jesús, ya que el sitio del perfecto mediador está cogido y porque ninguno después de la venida del dios-hombre podrá ya pretender ocupar en verdad el lugar-articulación en que se juntan en un cuerpo naturaleza y sobrenaturaleza. Ése es el sentido, a nuestro parecer, de la famosa doctrina gelasiana de la separación de los dos oficios. Después de Cristo no se puede ser a la vez rey y sacerdote[14]. Es decir, antes de la venida del Salvador, los soberanos podían darse (falsamente, desde el punto de vista cristiano, o a título de prefiguración, como Melquisedec) por materializaciones vivas del fundamento sagrado o de la ley divina. Por eso podían pretender reunir en su persona la gestión de los asuntos terrestres y la administración de las cosas celestes. Una vez realizada la auténtica encarnación de lo divino en lo humano —es decir, una vez advenido el verdadero rey-sacerdote, el único en el que será completamente realizada para siempre la unión del derecho de dominación de este mundo y del poder de comunica-

14. «[...] Antes de la venida de Cristo se elevaban ciertos reyes que eran igualmente sacerdotes de una manera figurada [...]. Es lo que fue Melquisedec, nos cuenta la historia santa (Génesis 14). Es lo que el diablo imitó [...] de tal manera que los emperadores paganos eran llamados al mismo tiempo supremos pontífices. Pero cuando se llegó al que verdaderamente es rey y pontífice a la vez, el emperador ya no se dio durante mucho tiempo el título de pontífice, ni el pontífice reivindicó la suprema elevación real. En efecto, aunque se haya dicho que los miembros de Cristo, es decir, del verdadero rey y pontífice, tengan de uno y de otro, según la participación en su naturaleza, y ello por una santa generosidad, a fin de que sean al mismo tiempo raza real y raza sacerdotal, sin embargo, Cristo, acordándose de la humana fragilidad, regulando lo que conviene a la salud de los suyos por una noble dispensa, distinguió los oficios de uno y otro poder por operaciones propias y por dignidades distintas...» (*P.L.*, 59, 108-109). Sobre estos textos, cf. en particular los estudios de F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington, 1966, y «Pope Gelasius and Emperor Anastasius», en Íd., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Variorum Reprints, London, 1974.

ción con el más allá— es dada en teoría la posibilidad misma de querer válidamente reasociar aquello cuya irremediable disyunción Cristo definitivamente iluminó. Hay dos órdenes de roles como hay, irrecusablemente separados por su consustancialidad en Cristo, dos órdenes de realidad: el que resulta del gobierno de este mundo y el que observa las obligaciones para con el otro mundo. Poder sobre el cuerpo y dirección de las almas. En ningún caso la sacralidad del poder terrestre provendría ya, como había costumbre de esgrimir, de una personificación de la fuente de lo invisible de toda regla y de toda vida. Señalemos que esta sacralidad no es, sin embargo, de ninguna manera negada. Incluso es expresamente confirmada: es necesario que el Todopoderoso haya consentido el establecimiento de la autoridad soberana para que exista. Simplemente no tiene ya fundamentos para decirse concreción carnal de la ley del cielo. Sin que nada le sea prescrito, el poder político es así revolucionado en sus fundamentos simbólicos por la retirada silenciosa de las bases tradicionales de su identidad sacra y de su legitimidad mediadora. El fenómeno tardará mucho tiempo en ejercer sus efectos. Pero cuando los manifieste se revelarán inmensos. Si al hilo de la historia europea se desarrolló un poder público radicalmente inédito que invierte la vieja articulación entre la base y la cima de la sociedad, hay que remitir su primer origen a esta ruptura cristiana con la lógica del ajuste orgánico de naturaleza y sobrenaturaleza.

En la práctica ese poder quedará durante mucho tiempo encubierto. El equívoco esencial mantenido respecto a la sacralidad del poder —pues, una vez más, el poder sigue siendo formalmente reconocido como de emanación divina y sagrado, incluso si se plantea tácitamente que ya no puede serlo ni manifestarlo de la misma manera— se prestaba de forma natural a una reducción confusa de las viejas formas. Primer factor al que hay que añadir, por otra parte, la herencia del Uno y de su colosal gravedad, que vimos de manera semejante inspirar el esfuerzo eclesial por salvaguardar viva y en perpetua presencia la conjunción crística de cielo y tierra. De manera que en virtud de este contexto propicio se conservaron y recompusieron en un marco cristiano todas las apariencias de la vieja realeza sagrada y, en particular, de esa íntima alianza entre la condición sacerdotal y la soberana, en principio excluida desde la venida del Redentor. Si es absolutamente impensable ocupar el sitio que éste cogió una vez por todas en la intersección de Dios y los hombres, al menos es posible perpetuar su espíritu reproduciendo su imagen. La actualización conmemorativa de la mediación viene a paliar su imposible reiteración y a hacerla olvidar. El rey será como Cristo, a

falta de poder ser lo que fue Cristo. Si no podrá nunca ser tan plenamente sacerdote, al mismo tiempo que monarca, como su supremo modelo, lo será sin embargo en la completa medida en que hace presente su ausencia y figura su verdad. Y se sancionará y confirmará por el sacramento que el poder es conferido por Dios. Devolución divina certificada por la unción, carácter sacerdotal de la función, participación simbólica en el poder del Padre a través de la imitación del Hijo: todos ellos rasgos diversamente modulados, según las circunstancias y las tradiciones, que tienden a reinscribir al rey cristiano en el extenso linaje de los encarnadores regios del fundamento sagrado, y que hubieran podido muy bien asimilarlo definitivamente a él. No hay una gran diferencia de aspecto y de papel, sino una profunda proximidad, reconozcámoselo de buen grado a Marc Bloch, entre este soberano en cuerpo, con lo que implica de fuerza mágica la compenetración personificada de lo visible y de lo invisible, y los monarcas africanos que nos muestra el etnólogo. Con la excepción de que bajo este parentesco superficial hay en la legitimación misma del principio cristiano un fermento desestabilizador, una coacción potencial al desplazamiento, una ritualidad transformadora de la que en vano podríamos buscar un equivalente entre las monarquías africanas, incomparablemente mejor aseguradas en su fundamento simbólico. Aquello que lo sostiene y lo garantiza es al mismo tiempo susceptible de desalojarlo. Tiene su legitimidad sacra por su asimilación directa o difusa a un mediador en principio incomparablemente más legítimo que él, pero sobre todo portador de una denuncia ineludible, incluso si es muda, de la ilegitimidad de sus pretensiones cristomórficas.

Dicho esto, aquí como en otras partes, y pese a la contradicción interna de esta figuración de lo infigurable, la estabilidad del sistema no es menos perfectamente posible; el ejemplo del *basileus* y del *cristomimetes* bizantino procura todavía una elocuente ilustración de esto. Supone dos cosas para mantenerse, o bien una misma cosa bajo dos aspectos, teológico e institucional. Para empezar, demanda la persistencia de un marco de pensamiento a base de unidad del ser. Sólo en el interior de una visión del cosmos estructurada en términos de compenetración jerárquica de lo visible y de lo invisible contiene sentido y necesidad la conjunción soberana de los dos órdenes, como la conjunción sacramental entre la estancia terrestre y el reino de los fines obrada por la Iglesia. Para ser salvaguardada, la credibilidad de la realeza cristomórfica exige a continuación una figura institucional de esta organización intelectual centrada en la representación de un orden único, una asociación del sacerdocio y del

reino lo suficientemente estrecha para que aparezcan como dos rostros o dos engranajes de un único y mismo dispositivo mediador. No importan las buenas o malas relaciones de las personas, las querellas acerca de las prerrogativas o de las divergencias de apreciación sobre tal o cual punto que haya que zanjar. La cuestión está en otra parte. No es la del monolitismo de la autoridad en práctica; es la de un sistema global de representación y de acción donde se comprende que detrás de los tira y afloja *de hecho*, imputables a la debilidad humana, el poder temporal y el poder espiritual constituyen *de derecho* dos funciones necesariamente imbricadas al servicio de un mismo objetivo, de tal manera que el soberano participe místicamente de la comprensión del divino misterio, así como el pontífice participa concretamente de la dominación que religa las grandezas terrestres con la jerarquía celeste.

Equilibrio doblemente frágil en el marco de las premisas cristianas. Pues, por un lado, la Iglesia tiene fundamentos para cerrarse sobre sí misma, esgrimiendo la especificidad de su misión de salvación y de sus responsabilidades exclusivas a la vista del otro mundo. Autonomización que tiene como efecto fundamental, al subrayar la diferencia radical entre vida para el más allá y vida de aquí, sacudir en su sustancia misma el ideal de un alianza carnal de las dos esferas, concretada en la persona sagrada del rey mediador. Históricamente, como sabemos, esta especificación de la Iglesia se efectuará además, por el lado occidental, gracias a una aspiración del gobierno pontificio a la subordinación de los poderes laicos y la monarquía universal; la unción indispensable del rey sagrado sirve entonces, por otra parte, como argumento para la preeminencia imperial del papa. Así, arrinconado, a la defensiva, y amenazado en la plenitud de sus prerrogativas, el soberano temporal será por ello conducido a movilizar como respuesta los recursos susceptibles de garantizarle una legitimidad independiente, inscritos por otra parte en la religión de la trascendencia y en su núcleo primordial. Pues si la Iglesia dispone de fundamentos para afirmar su irreductible originalidad de aparato de salvación, el poder político no dispone, por otro lado, de menos fundamentos para esgrimir una sacralidad *sui generis*, directamente dependiente de Dios únicamente y libre de cualquier deuda para con el poder espiritual. La diferencia entre las necesidades del mundo de aquí y las urgencias del más allá, que justifica el exclusivismo clerical, justifica simultáneamente la entera autonomía de la autoridad terrestre, directamente querida y establecida por el soberano señor de todas las cosas, que no tiene que rendir cuentas a ningún otro; limitándose en este caso la consagración real a ratificar

un decreto del Creador en un orden de realidad que no es del dominio de la Iglesia y ante el cual hay que inclinarse piadosamente. El sagrado servidor del cielo debe arrodillarse ante la figura de la sacralidad terrestre. Pero a partir del momento en que la realeza es de esta manera conducida a reivindicar la independencia de su institución divina, cambia tácitamente de esencia. Deja de derivar de una sacralidad propiamente cristomórfica y mediadora. Asumiendo la responsabilidad de esta nueva sacralidad política, deja de hecho de ser una realeza sagrada en el sentido tradicional, «etnográfico», del término. Bajo la apariencia de las mismas formas y de las mismas palabras, deviene una cosa completamente distinta de la vieja persona mixta que presenta, a semejanza del Verbo encarnado, lo divino en lo humano.

Revolución invisible en la que se juega ni más ni menos que el comienzo de la política moderna. Es el giro capital de los siglos XIII y XIV que constituirá las monarquías nacionales del extremo Occidente —sobre todo la inglesa y la francesa— en laboratorios de una muy lenta y decisiva transformación de donde surgirá, a fin de cuentas, esta novedad prodigiosa: el poder representativo. Lejano avatar, pero directo, por singular que deba parecer, de aquella temprana metamorfosis en la sacralización del rey, hecha posible por la dualidad cristiana, y puesta en marcha concretamente por la obligación impuesta a los príncipes de responder a las pretensiones imperiales de la Iglesia. Trayectoria infinitamente sutil y proceso engañoso al filo de los cuales, a través de una reelaboración permanente de las viejas categorías de la mediación y del cuerpo, y al precio de una extraordinaria alquimia simbólica, se llevó a término una completa inversión de la esencia de la legitimidad política. Ninguna ruptura brutal, sino una evolución insensible en la que la continuidad de las apariencias encubre los desplazamientos más cruciales. Así, cuando el soberano deja de ser verdadero rey sagrado, es decir, encarnador espiritual, las apariencias del mediador son también salvadas: y ello mediante el establecimiento de la mediación en un registro sustraído al control del poder espiritual, el de la justicia. Seguirán siéndolo todavía en la etapa siguiente, cuando el desarrollo de la simbólica del cuerpo y de la incorporación política erija al monarca en figura por excelencia de la mediación en el elemento colectivo, por oposición a la mediación individual entre las almas y Dios asegurada por la autoridad dispensadora de los sacramentos. Es cierto que, gracias a este esfuerzo del poder secular por hacer más profundas sus propias raíces y asentar contra el monopolio eclesiástico una divinización independiente de su rol, y bajo la engañosa apariencia de con-

tinuidad, por no decir de inmovilidad, la función real devino en profundidad exactamente lo contrario de lo que era el auténtico unificador del cielo y de la tierra de antaño. A través de este proceso de autonomización de un orden de sacralidad terrestre (que dará nombre mucho más tarde, aunque el asunto esté puesto en juego desde mucho tiempo antes, a la doctrina del derecho divino de los reyes) se produjo una inversión radical de la relación entre poder y sociedad. De encarnación que era de la desemejanza sacra del fundamento, devino imperceptiblemente materialización de la correspondencia interna del cuerpo colectivo consigo mismo. Figura de la dependencia respecto al otro ordenador, se metamorfoseó poco a poco en representante legal y agente coercitivo de la adecuación de la comunidad política (de la nación) con su razón de ser autónoma y su propio principio. Inversión simbólica, cuyo desarrollo político moderno, en sus dos grandes líneas de fuerza, constituye su despliegue práctico: despliegue, por un lado, de un tipo de Estado con vocación de hacerse completo responsable de la organización colectiva; despliegue, por otro lado, de una forma de legitimidad basada en la coincidencia entre poder y sociedad, entre acción sobre la sociedad y expresión de la sociedad. El Estado burocrático, la legitimidad representativa, el poder de administración, el poder por delegación: son los dos rostros, acabados por completo, del poder político originalmente establecido fuera de la mediación sacra. El poder tiene el deber de asumir el conjunto de la vida colectiva que se refracta en él; y él sólo tiene ese derecho por la correspondencia que realiza entre las partes del todo social, su base y su cima. Dos eminentes encarnaciones, pues, de la diferencia del más allá y de la autonomía correlativa de este mundo, tal como fueron primitivamente reveladas e instituidas por Jesús.

Un cambio de sede del poder político por deslocalización del soberano encarnador; una transformación de la sociabilidad religiosa, a la vez por la especificación de una comunidad de salvación y por la ampliación de la autoridad sacerdotal en función de la necesidad de una hermenéutica del misterio divino; finalmente, una reforma del ser-en-el-mundo, de manera más general, por división de los imperativos y la imposibilidad de jerarquizar de modo estable consentimiento y rechazo, independencia y sumisión: tales nos parecen ser los tres componentes fundamentales de la revolución cristiana. Para decirlo de otro modo, un cristiano es un ser dividido entre su concepción del mundo y su relación con los poderes seculares, pero dividido también, en segundo grado, entre la voluntad de equilibrar pertenencia y trascendencia a la realidad, y la incapacidad última de

lograrlo. Es un ser incorporado a una comunidad espiritual escindida de derecho de la sociedad secular, incorporación que lo constituye, por otra parte, en un ser sujeto a una magistratura de las significaciones últimas. Es el súbdito de un príncipe que, en lugar de tener que materializar en su cuerpo la base indispensable de la jerarquía del cielo, está encargado de representar la administración del vínculo terrestre en su necesidad interna. Todos ellos rasgos que hacen de nosotros, los modernos, típicamente cristianos, los herederos directos de la mutación multiforme contenida en germen en este pequeño número de disposiciones primeras.

5. LOS GRIEGOS: LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN

Bien medida, esta prodigiosa potencia productiva, hay que decirlo enfáticamente una vez más, hubiera podido no producir nada y permanecer para siempre en potencia. El orden inmemorial del Uno hubiera podido triunfar sobre la brecha abierta fuera de su marco por la instauración cristiana y contener sus efectos mediante un compromiso evolutivo, pero ciertamente no propicio para la explosión intelectual, para la expansión material, para la transformación política a las que la dinámica de la trascendencia liberada por milagro finalmente dio lugar. Con el mismo sustrato teológico en su base que el que sostuvo el advenimiento del universo capitalista-racional-democrático, la civilización cristiana hubiera podido unirse a la torpeza y lentitud de Oriente. Principalmente hubiera sido suficiente una cosa: la rejerarquización del principio desjerarquizante inscrito en la división crística de lo divino y de lo humano. Reajuste jerárquico del poder sacerdotal y del poder temporal, definición de un equilibrio estable entre lo alto y lo bajo, entre el cuidado de salvación y las necesidades terrestres, organización de la división del trabajo entre los fieles-en-el-mundo y los fieles-fuera-del-mundo: concebimos un sistema en el que simultáneamente se hace sitio a los requisitos cardinales de la visión cristiana y en el que las tensiones que le son inherentes son eficazmente desactivadas. Algo a lo que permiten aproximarse en cierta manera el destino de la segunda Roma y, más allá de ella, el espíritu activo de la teología ortodoxa en que se perpetuó.

Entre los factores propicios para favorecer tal estabilización hay que contar evidentemente en primer lugar el encuentro y la absorción de la razón griega por la especulación cristiana. La filosofía proporcionó a la exégesis un instrumento incomparablemente po-

deroso de reducción de las antinomias ligadas a la dualidad de los reinos por su integración en el seno de una representación jerárquicamente ordenada del todo cósmico[15]. No es que el pensamiento griego esté él mismo exento de tensiones internas, muy al contrario. Pero estas tensiones trabajan en el interior de una inquebrantable reconducción del marco del Uno. Cuando es afirmada, por ejemplo, la «trascendencia» radical de lo inteligible con relación a lo sensible, la esfera de lo inteligible puro no es comprendida menos en el interior del mismo conjunto que la esfera sensible, que por lo demás sólo tiene consistencia como reflejo degradado, de manera que uno puede remontarse de la una a la otra como de lo inferior a lo superior. Esa «trascendencia» no tiene nada que ver con la trascendencia virtualmente contenida en la idea del dios cristiano, con la expulsión del alma del mundo fuera del mundo que la segunda pone en línea de fuga; aun cuando durante siglos le prestara su lenguaje refrenando sus potencialidades de división. Esta diferencia nos parece, dicho sea de paso, liberar la clave de los límites del naturalismo griego a la vista de la ciencia moderna, con la que en cambio la visión cristiana se muestra en una proximidad matricial. Era necesario el desarrollo de la trascendencia del dios cristiano para que deviniera concebible un mundo puramente material y perfectamente isomorfo, desprendido de cualquier animación espiritual como de cualquier imposición de los lazos de correspondencia y de dependencia de las partes respecto al todo, respecto al principio superior que desde la cima del mundo coordina y justifica sus elementos.

Ya lo hemos sugerido, volvamos a decirlo de una manera todavía más clara, incluso a riesgo de tener que quedarnos en brutales y pobres anotaciones programáticas: la emergencia del pensamiento racional y el desarrollo de la fe monoteísta han de ser entendidos, sin embargo, como dos expresiones o dos momentos, por vías tan diferentes como sea posible, de un mismo proceso de transformación del universo mágico-mítico. Fundamentalmente en uno y otro caso son movilizados los mismos datos lógicos de base; es en el interior de una misma metamorfosis del viejo orden de pensamiento donde las dos operaciones se insertan. Procuran dos versiones aceptablemente alejadas, a medida de la diferencia de los contextos y de las coacciones

15. Algo de lo que por ejemplo el estudio de Caspary sobre la teología política de Orígenes y su método exegético en torno al tema de las «dos espadas» procura una buena ilustración. Cf. G. E. Caspary, *Politics and Exegesis. Origen and the two Swords*, University of California Press, Berkeley, 1979.

inmediatamente inspiradoras, pero dos versiones que, detrás de sus divergentes modalidades, proceden, por un lado, de un movimiento semejante, doble, de unificación y de retorno frente al principio instituyente y, por otro, de diferenciación de este principio que da razón con respecto a la realidad de la que da razón: ya se trate de Dios con relación al mundo, de la verdad con relación a la apariencia, de lo inteligible con relación a lo sensible, o de la forma con relación a la materia. Así, la idea de creación rompe, en última instancia, tanto con la organización del pensamiento según el origen como con la física de los jonios y su exigencia de explicación inmanente. Si una de las rupturas se esfuerza en vano por realizarse en el registro del creer y la otra en el del concebir, no dejan de pasar por desplazamientos y refundaciones lógicamente análogas de la economía de la representación anteriormente prevaleciente. De forma semejante invierten la doble articulación de la omnipotencia instituyente del pasado (mítica) y de la multiplicación presente de las influencias y de las fuerzas invisibles (mágicas); con lo que esta última implica en cuanto a la clasificación de los seres y de las cosas del mundo, al contenido de los orígenes enunciables y a la manera de relatarlos. Las dos invierten análogamente el eje temporal: es el presente el que da razón del pasado (puesto que el orden del mundo fue siempre lo que vemos que es, o puesto que el mundo está suspendido de la voluntad de un dios todopoderoso que sólo puede, por tanto, haberlo creado para ser absolutamente omnipotente). Las dos unifican análogamente el principio motor del ser y sustituyen de manera general el punto de vista de la reducción a la unidad por el de la pluralidad que ha de relatarse y clasificarse inagotablemente (que constituye el modo mítico de aprehensión de la realidad y de su dinámica de «huida hacia delante», por oposición al imperativo estructurante de la reflexión sobre sí del pensamiento racional). Todo lo que es puede y deber ser reducido al Uno, sin importar la manera como sea concebido este Uno. Desde el instante en que este postulado organizador es puesto en obra se requiere y deberá desarrollarse una forma nueva de pensamiento. Esto quiere decir que detrás de las apariencias de lo múltiple hay que buscar la verdad del Uno, que detrás de lo moviente diverso hay que extraer lo idéntico a sí mismo, que más allá del simple dato sensible hay una coherencia inteligible por descubrir. Todas ellas operaciones que suponen un horizonte infinito de profundización y un trabajo permanente del pensamiento sobre sí mismo y contra sí mismo con vistas a una explicación-reducción más radical; por tanto, un trabajo a prueba del pensamiento de los otros, en ese común esfuerzo por lo mismo último que reconciliaría a los espíritus. Así, el

pensamiento es llamado a estructurarse en todos los planos en torno a una diferencia interna, desde sus instrumentos elementales (concreto/abstracto) hasta su ideal regulador (trascendencia de su fin en relación con sus resultados), pasando por su uso social (apertura crítica sobre el fondo de un enfoque común). De esta forma se perfila la matriz de una reflexión racional en la salida de la subversión del marco mítico y de sus coacciones.

Es un asunto de premisas. No es en este terreno donde se juega la instauración cristiana. Ello no impide que por las premisas que pone en movimiento participe de esta metamorfosis de los contenidos y de las formas de intelección de lo real que recibió en Grecia su expresión positiva. Resulta que tuvo que encontrarse inmediatamente en el medio en que ella se difundió con esta comprensión del ser ya constituida. Aún hay que ver lo que en ella se prestaba al encuentro y predisponía a la adopción. En la fe había una cierta necesidad de razón[16]. Hasta tal punto que por su propio movimiento, por sucumbir un instante a la imaginación retrospectiva, hubiera apelado tarde o temprano a una especulación sobre el misterio divino y a una ordenación del cosmos de manera racional: en el sentido primero, que precisamos más arriba, de estructuración del acto de pensamiento por el punto de vista del Uno. Ello era posible, al menos, sobre la base de los principios primordiales de su teología y de la lógica del despliegue virtual de dichos principios.

Pero, por otro lado, podría decirse también que la razón griega estaba destinada a encontrarse en su desarrollo con el problema religioso. La ontología del Uno desemboca en un momento dado necesariamente en la teología. La unificación del principio invisible va en efecto a la par de su diferenciación. En el marco de la multiplicidad mágica las fuerzas invisibles son indisociables de sus manifestaciones visibles, son la carne misma del mundo en su pluralidad animada; no hay ni física ni teología. Cuando el mundo es aprehendido bajo el signo de la unidad deviene en cambio, ciertamente, concebible, por un lado, en términos de explicación global y de necesidad interna, y por esta razón, objeto de una «física». Pero, por otro lado, plantea fatalmente el problema del estatuto de este último principio invisible al que puede ser reducido: requiere una metafísica que, en la medida en que hay una subjetivación inevitable del supremo principio, tiende a ser una teología. Dicho de otro modo, el pensamiento racional de la

16. No tenemos que considerar aquí más que el caso del cristianismo, pero el análisis vale también, necesario es precisarlo, para el judaísmo. Pues en nuestro sentido se trata de una propiedad general de la fe monoteísta. El ejemplo de Filón de Alejandría está ahí para confirmarlo.

unidad del mundo no puede evitar en un momento la cuestión de la dualidad de lo visible y de lo invisible que da razón de dicha unidad. ¿Cuál es el *quid* de este Uno absoluto que más allá de lo múltiple da cuenta de ello? El movimiento de su especificación, tanto interno como externo, tanto por distanciamiento de lo sensible como por depuración de su esencia intrínseca, conduce a asimilarlo a lo absolutamente idéntico a sí mismo y, por tanto, a prestarle una forma subjetiva. A inclinarse del lado de una onto-teología[17].

En realidad, y es aquí donde encontramos los límites del pensamiento griego en relación con las potencialidades históricas de la visión cristiana, esta ontología racional está imposibilitada para llegar a conferir completamente a su último principio de presencia inteligible a sí mismo un estatus personal; y ello porque no puede concebirlo hasta el final más que en solidaridad con la diversidad sensible a la que se opone en el interior de un único y mismo conjunto cósmico, del que simplemente constituye la región superior. Mientras que la especulación cristiana, por la separación del dios personal que postula, autorizará el despliegue de una exterioridad del sujeto absoluto que permita aprehender el mundo como objeto; y que permita al actor humano ponerse a sí mismo como sujeto de conocimiento ra-

17. Gracias al apasionante libro de Jacques Gernet *Chine et christianisme* (Gallimard, Paris, 1982) [trad. cast., *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 1991], podemos ampliar la comparación esbozada aquí entre pensamiento griego y pensamiento cristiano con el pensamiento chino. Es crucial, a la vista de la tesis que sostenemos. ¿Se trata con el pensamiento chino, como dice J. Gernet, de «otro tipo de pensamiento que tiene sus propias articulaciones y cuya originalidad es radical», un pensamiento completamente ajeno al nuestro y sin comunicación con él, en la medida en que rechaza las oposiciones «que desempeñaron un rol fundamental en el pensamiento occidental desde los griegos: ser y devenir, sensible e inteligible, espiritual y corporal...» (p. 282)? No lo creemos y sería posible mostrar, a nuestro juicio, cómo los rasgos que J. Gernet extrae como constitutivos del pensamiento chino proceden de otra explotación de las mismas virtualidades que aquellas en las que se basa el pensamiento cristiano. Principalmente, la ruptura con el pensamiento mítico es del mismo orden: el pensamiento chino, como el griego, reagrupa, reúne la fuente de todas las cosas en un único principio. Pero el pensamiento griego *tiende* (sin hacerlo hasta el final) a separar este principio de orden, a reunirlo aparte de la realidad sensible. El pensamiento chino *no*. Lo pone en el centro de las cosas. Y por esta razón lo piensa como un *vacío*. En el primer caso somos conducidos a la representación de un cosmos finito, cerrado sobre sí mismo. En el segundo caso somos llevados por imperativos lógicos, que son de la misma naturaleza, a la representación opuesta de un «gran vacío» central de extensión y de duración indeterminadas. Lo que quisiéramos intentar establecer es cómo el «cielo impersonal», el cosmos finito con su cielo inteligible y el dios creador, son esquemas de pensamiento que resultan de una raíz común, cuya correspondencia con organizaciones sociales e históricas definidas, con reglas de transformación precisas que permiten pasar de una a otra, es posible indicar.

dicalmente desprendido del objeto-mundo. Todas ellas cosas rigurosamente ajenas a las perspectivas de la razón griega, estructurada de parte a parte y hasta el final por el primado del Uno-todo, con lo que ello implica, por un lado, en cuanto a cualquier representación posible del orden del ser, pero también, por otro lado, en cuanto a cualquier posición ocupable por el agente intelectual. De esto se deducen una serie de esquemas coactivos en cuanto al cerramiento del cosmos sobre él mismo, a las modalidades forzosamente jerárquicas de su coherencia y a su necesaria animación por un principio de vida que lo penetre y lo mueva. Pero de esto resulta igualmente una definición del conocimiento que sólo puede ser eminente manifestación de la copertenencia del ser y del espíritu, o más ampliamente de la inserción del hombre en el mundo —y por tanto un conocimiento directo, pasivo, por recepción, participación o intuición de su modo más común (la percepción) hasta sus modos más elevados (la contemplación)—. Coacciones organizativas que hay que poner en relación directa con el molde social en el que se forjó este nuevo poder de pensar. Es la ambigüedad constituyente de la *polis* la que prolonga y refracta el equívoco del *logos* a su nivel. Lo que apuntamos como sus límites a la vista del espíritu positivo de los modernos corresponde exactamente a lo que podemos designar como límites de la democracia griega a la vista de nuestro individualismo político.

Lo extraordinario del fenómeno del nacimiento de la Ciudad es, en efecto, la unión de innovación y conservación que allí se realiza. Adviene fusionando términos normalmente antinómicos: la preeminencia del todo colectivo y el derecho igual de las partes. Hay una revolución del orden jerárquico, disolución (siempre en el interior del espacio soberanía-ciudadanía) del vínculo de sujeción de lo inferior a lo superior que confirma la exterioridad del fundamento social; hay instauración, a través del establecimiento de la isonomía, de una forma de individualismo, puesto que cada uno de los miembros del cuerpo político se encuentra provisto de una parte independiente e igual de autoridad política. Hay también, por tanto, en el plano intelectual, un retorno de la común razón entre los hombres a su centro y una apertura de un campo de confrontación, de argumentación y de persuasión en el que el poder de la palabra decide y el consenso de los espíritus sanciona[18]. Pero todo

18. La demostración de J.-P. Vernant sobre este asunto es perfectamente convincente. Cf. *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962 [trad. cast., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1998].

ello en el interior y en el marco del mantenimiento más riguroso del principio jerárquico en su más profundo contenido: la anterioridad del orden global a sus componentes locales y el primado del conjunto sobre los elementos. Es enteramente refundido en sus manifestaciones sin ser para nada estremecido en su esencia y en su reino. El reparto del poder social entre los miembros de la comunidad política no impide que sea su suma en acto y en cuerpo la que continúe manteniendo el poder, de manera que únicamente a través de la participación obligada en la soberanía colectiva y de la contribución efectiva a su expresión adquiere sentido e influencia la prerrogativa individual; sobre este asunto la agudeza del diagnóstico del autor de *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*[19] permanece insuperada. La redistribución a partes iguales de la función política se realiza sobre el fondo de una coacción integradora no emprendida y desde el interior de una lógica de la pertenencia cuya trasformación, por crucial y espectacular que sea, no la afecta fundamentalmente en su principio; de manera que dentro de su marco los individuos tienen entonces una relación con el todo bajo la forma de compromiso participativo en lugar de inscribirse, como se hacía clásicamente, de manera mediata, por el lado de su dependencia respecto a lo más alto e importante que ellos. Esto nada tiene que ver en efecto con la independencia primera y la anterioridad de los individuos en relación con el vínculo político, por no hablar de la exterioridad privada conservada frente él, planteadas por los modernos en la base del proceso de formación de la autoridad soberana. De ahí la capacidad de exclusión jerárquica de esta ciudad de los iguales: sólo se comprende a sí misma como la mejor parte de un orden global que implica, fuera y por debajo de la función política de tal manera ejercida entre pares, funciones subordinadas, ya se trate de reproducción (mujeres) o de producción sin más (esclavos). La igualdad sólo tiene sentido en los límites y entre los asociados de una esfera cuya preeminencia exige por otra parte seres sometidos. No solamente se acomoda a la reducción de una parte de los seres a la desemejanza radical del instrumento o de la cosa, sino que la supone. Nada tiene que ver tampoco con la identidad general de los seres postulada por los modernos y la dinámica indefinidamente abierta de la semejanza que ella inicia.

19. B. Constant, *De la liberté chez les Anciens comparée à celle des Modernes*, ed. anotada y presentada por M. Gauchet, Hachette, Paris, 1989 (trad. cast. en B. Constant, *Escritos políticos,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989). [*N. del T.*]

Es evidente que en el interior de este dispositivo de conjunto se hayan manifestado ahora esenciales divergencias de pensamiento y, más aún, que haya liberado y alimentado antagonismos interpretativos susceptibles de hacerlo evolucionar. No impone ningún marco monolítico de reflexión. Al contrario, la ambigüedad de su principio constituyente, que podríamos resumir hablando de individualismo jerárquico, implica casi fatalmente una polarización de las mentes en torno a dos grandes tendencias contradictorias. Por un lado, una tendencia «jerárquica», si podemos hablar así, en favor de la continuidad de las referencias, es decir, cívica en este caso, que vuelve resueltamente el ejercicio del pensamiento hacia el registro de la pertenencia colectiva y que termina por hacer del intercambio y del consenso entre los hombres la «medida de todas las cosas»; tendencia, pues, a un convencionalismo extremo que, impulsada hasta el final de sí misma, conlleva un cuestionamiento, incluso una disolución del dato primordial que presupone y ejemplifica, a saber, el vínculo fundador de la Ciudad. Y por otro lado, una tendencia reactiva, «individualista», si queremos seguir con este peligroso vocabulario, es decir, más ética que cívica en su caso, que pone el acento en la distancia interior a las obligaciones de la Ciudad y en la exigencia de posesión de sí mismo; el ejercicio de la razón toma entonces como fin el poder sobre sí mismo por el interior antes que la acción exterior sobre el prójimo. Una afirmación de la diferencia y de la independencia personales, pues, con todo lo que este ideal de autonomía del sabio puede conllevar de separación individual, o de repliegue en el seno de la secta o de la escuela, pero de alguna manera por penetración en sí mismo, por vuelta hacia el poder propio y la íntima libertad que procura, por absorción en la búsqueda emancipadora más allá de las precarias convenciones de los hombres, del suelo firme de la verdad una. Pues lo que legitima y requiere la distancia del sabio es la separación de la verdad en relación con las apariencias, la diferencia del Uno inteligible, a la vista de las sombras inconsistentes y de las ilusiones erráticas en que está sumida la humanidad común. Únicamente la contemplación de lo absolutamente intangible está en condiciones de procurar un fundamento sólido a la dominación reflexiva de su propio destino. De manera que la vía filosófica hacia el poder personal conduce, a partir de una firme oposición de la vía (individual) de la verdad y de la vía (común) de la irreflexión y del error, a una fuerte reafirmación de la adhesión al Uno, o de la conformación según el Uno como principio de vida, constituyendo entonces el conocimiento de sí, a la luz de su supremo foco ordenador, el eje del deber ser humano como reconoci-

miento de su verdadero sitio en el seno del Todo. Lo que podrá traducirse políticamente por la visión reformadora de una ciudad ideal —*La República*—, que será auténticamente articulada en torno a y en función de lo que cuenta, orgánicamente sujeta en todas sus piezas y partes a la preeminencia de los únicos valores que han de valer realmente. Más allá del campo de aplicación particular es el movimiento y el modelo de pensamiento lo que hemos de retener: sólo se desvían de la subordinación al punto de vista del conjunto, tal como la Ciudad real lo propone, para reencontrarla en un nivel más fundamental.

Así se perfila una lucha de frentes inversos donde las posiciones acaban por intercambiarse entre adeptos a la pertenencia social conducidos a minar desde dentro el primado del espacio interhumano sobre el que se fundan, y adeptos a la separación filosófica conducidos a reafirmar el sometimiento necesario a un orden superior del que de partida consideran haber tomado distancia: ¿cómo no oponer al desacuerdo disolvente de los espíritus el entendimiento reconciliador del orden inteligible por el que se revela el justo sitio de cada cosa? Pero este desacuerdo que manifiesta la ineludible obligación del ciudadano respecto al orden que le preexiste, esta preeminencia del espacio de la palabra organizado con los hablantes particulares que en él se expresan, es el que legitima que se condene a aquel que, como Sócrates, desafíe a la opinión reivindicando solitariamente la unicidad de la verdad. Esto significa que no se trata de encerrar el pensamiento griego en la sujeción a un molde unívoco. Vive conflictivamente de sus límites, de tal manera que lo que a nuestros ojos lo limita tiene sin embargo en él sentido, razón por la cual a tan grande distancia continúa hablándonos tan profundamente. Es cierto que funciona en el interior de un círculo en el que el contra-modelo resulta de la misma inspiración —jerárquica— que el modelo, en el que tanto en el acto intelectual como para la marcha de la Ciudad el horizonte de la pertenencia y de la dependencia participativa del conjunto al que se pertenece permanece insuperable.

Proporciona el caso típico, límite, fascinante a fuerza de conjunción lograda de los contrarios, de lo más lejos que podía irse en la gran revolución del «periodo axial», una salida fuera del universo mágico-mítico-jerárquico que pasa simultáneamente por el salvamento de su articulación religiosa última, la unidad ontológica. La ruptura y la transformación fueron en Grecia mucho más avanzadas que en cualquier otra parte, pero la novedad, como por doquier, quedó presa de los límites de un compromiso obligado con lo anti-

guo; simplemente «milagroso», en efecto, por el equilibrio encontrado entre la invención y la conservación. Confirmación sorprendente, si fuera necesaria una más, de la extraordinaria fuerza de atracción o de coacción para el pensamiento humano de este esquema estructurante que lo determina a reunir en el seno de un solo y mismo ser lo visible y lo invisible, que el pensamiento escinde para comprenderse en el ser. Al pensamiento cristiano iba a tocarle romperlo o superarlo después de haberlo asumido durante siglos bajo su figura griega y de haberse casi enteramente formulado a través de su lenguaje; no sin preservar, en el seno de la visión heredada de un cosmos jerarquizado que Dios domina, núcleos resistentes de pensamiento contrario, que desune y desjerarquiza, como es el caso del dogma de la Encarnación[20].

¿Hubiera podido ser de otro modo? ¿Hubieran podido no tener lugar esta proyección de la doctrina cristiana de la salvación en las categorías del *logos* griego y su interpretación subsiguiente, como una tradición crítica se dedicó a sostener? Si no podemos hacer otra cosa que abandonar la cuestión a su indecidible apertura, hay que resaltar sin embargo, contra la tesis de la ajenidad nativa y de la alianza contra natura de revelación judía y sabiduría helénica, los dos factores cruciales de afinidad que, a la inversa, hacían bastante probable su cruce; en primer lugar, como ya vimos, las potencialidades e incluso las necesidades «racionales» de la fe. Ésta conllevaba y apelaba a una ordenación del mundo que rompiera con la antigua visión mítico-mágica de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, y se encuentra con una reflexión poderosamente desarrollada que no solamente le revela a ella misma la extensión de sus exigencias especulativas, sino que además, por sus propias preocupaciones espirituales, por su inclinación individualizadora, ascética, contemplativa, se presta significativamente a una recuperación teológica. ¿Tendríamos razones para preguntarnos cómo el efecto de espejo y la fascinación por ese otro tan próximo no hubieran podido intervenir? Eso por lo que hace al aspecto de fondo del problema. Junto a ello hay que tener en cuenta, en segundo lugar, un aspecto de coyuntura

20. Pero en el otro sentido, tenemos en un dogma como el de la Trinidad el producto típico de la unión de los datos de base de la fe cristiana con el marco del pensamiento griego. Equilibra exactamente la dualidad reconocida a través de la Encarnación. En efecto, habría que mostrar que sólo tiene sentido en función del designio implícito de superación de la brecha abierta entre el Padre y el Hijo. La introducción de un tercer término es indispensable para reinscribirlos en continuidad, y con ellos al cielo y la tierra, en una escala única del ser.

ligado al contexto y a la manera como el cristianismo acaba venciendo y entra triunfante en el tiempo con un pie que zanja de hecho sus vacilaciones internas, conduciéndolo por el lado del Uno-Dios-mundo, espiritualmente y carnalmente confirmado por la doble mediación de la Iglesia y del soberano. El pensamiento griego aparece en este movimiento como el útil ideal para obrar conceptualmente y traducir a la teología esta reinscripción en el ser, este reajuste general de las pertenencias, de los valores y de las autoridades en el seno de una escala única que prolonga hasta el cielo las gradaciones terrestres y que desde la cima de la jerarquía de los espíritus abraza y vivifica el *logos* divino. En función de las tendencias fuertes, si no de la propensión mayor que en el momento de la instalación cristiana pesaba en el sentido de una neutralización de las dicotomías fundadoras y de una estabilización de las divisiones instituyentes, lo inteligible de los filósofos devino la lengua, el elemento, la sustancia misma de lo pensable y de la razón de los teólogos. Fue un incomparable instrumento de consolidación de diez siglos de síntesis cristiana gracias al cual mantener juntos, en un armonioso equilibrio, los dos mundos, los dos poderes en este mundo y las dos exigencias en lucha en el seno de la criatura. Hasta que lo inconciliable de la diferencia señalada en Cristo se despierte. Cuando, por otra parte, el legado antiguo alcance su más alta eficacia ordenadora, en ese monumento último del esfuerzo conciliador y de la jerarquización cristiana del ser que es la *Summa* de santo Tomás, la causa es ya suficientemente comprensible como para volver vano en adelante cualquier intento de unificación de lo que irremediablemente se separó. Ya no hay integración de los opuestos. A través de la insuperable división de las espadas y de los reinos fueron liberadas las tensiones originales que iban a engendrar de manera desgarradora una razón completamente diferente de la nacida en la ciudad griega.

6. LA INFLEXIÓN DE LA IGUALDAD

No es de un desarrollo interno y espontáneo de donde vino la puesta en marcha de las tensiones motrices contenidas en el núcleo de la instauración cristiana. Se produjo bajo el efecto de las circunstancias exteriores, en virtud de una configuración histórica dada y en función de parámetros completamente alejados de la íntima lógica de los esquemas religiosos. Para ir directamente a lo principal: la descomposición de la autoridad política y su durable vacuidad, pese a las tentativas de recomposición, por el lado occidental, consecutivas al hundimiento del Imperio. Por su propio movimiento, suponien-

do que el Imperio se hubiera perpetuado tal y como estaba establecido, todo hace creer que la civilización cristiana hubiera dejado dormir el grueso de las potencias productivas inscritas en su foco. Probablemente se hubiera detenido en un compromiso armonizador capaz de desactivar más o menos eficazmente —y, necesario es decirlo, no sin disensos, tiras y aflojas, desplazamientos, evoluciones— el juego seminal de las dualidades establecidas en Cristo. Solamente hubo esa interrupción mayor, ese colapso decisivo cuyo gran vacío implicó insensiblemente a los hombres de Dios, y a continuación a los otros, en la vía de la liberación de las posibilidades dinámicas del dispositivo original. No es que el acontecimiento supusiera una modificación sustancial del ideal conservador. Bajo la responsabilidad y en nombre del modelo del Uno se realizó su profunda subversión. Bajo el signo del orden jerárquico y de su afirmación se puso en marcha el proceso de desjerarquización. No hay ninguna toma de conciencia de una verdad teológica hasta entonces rechazada, sino el mantenimiento obstinado de un rechazo de la lógica de lo otro en beneficio de la lógica de la identidad por integración jerarquizada de los diferentes. El ideal explícito, el marco mental y, en una amplia medida, el funcionamiento visible de la cristiandad medieval quedan enteramente gobernados por esa sistemática de la unión de los contrarios, o de la complementariedad de los opuestos, que permite concebir al sacerdote y al rey, al alma y al cuerpo, las tareas de salvación y los trabajos terrestres solidariamente asociados en el seno de un universo entendido siempre él mismo en términos de coparticipación de lo visible y de lo invisible[21]. Pero si sigue estructurando a los espíritus, no gobierna ya la realidad con su acción; si organiza la simbólica social, no constituye ya la clave de bóveda que efectúa el dispositivo de la civilización, ya no interviene como ese mecanismo de bloqueo eficaz que hubiera podido ser o que fue en otros momentos o en otros cielos. Bajo esta comprensión aparentemente no emprendida, integrada a la vez por la esencia divina, el orden de las cosas, la naturaleza del hombre y el vínculo social, es puesto en marcha un movimiento contrario, venido de lejos, que la hará explotar.

21. Con el sitio que eso deja, sugerencia de digresión, de paso, para las «creencias populares»: milagros, influencias y correspondencias mágicas, culto de los intercesores, devociones a todas las concreciones supuestas de lo invisible en lo visible, sin casi fronteras asignables a la ortodoxia. No es relajamiento doctrinal o tolerancia, es propiedad de sistema. Cuando en la cima la doctrina es la de la imbricación de las jerarquías del cielo y de la tierra, no podría haber división segura entre buenas creencias y «supersticiones paganas». Se las reciba o no, éstas sólo pueden ser percibidas en continuidad con los artículos más seguros del dogma.

Su punto de partida: la depresión abierta por el hundimiento del poder imperial que va como a aspirar invisiblemente al poder eclesial y a modificar decisivamente la orientación de su acción, comprometiéndola a ocupar el sitio en cierta manera vacante y a colmar el déficit simbólico así creado. Hablar así es hablar a partir de la imagen de una historia algo complicada de la que habría que seguir los meandros, con los altibajos de la sede de Pedro, desde el giro del 754 a la reforma gregoriana, desde el momento en que el papado es obligado a jugar la carta de la realeza occidental —investidura conferida a Pepino el Breve por Estanislao II— a la reivindicación por el pontífice de la *plenitudo potestatis* imperial[22]. Pero lo que nos importa solamente de momento es la tendencia, o sea, el ascenso progresivo de las pretensiones de la Iglesia al gobierno universal, a la absorción de los dos poderes, a la subordinación de las dominaciones temporales a la unidad del fin espiritual de la que ella sola posee las claves. Ascenso que casi parece haber podido afirmarse sólo gracias a la inconsistencia o a la debilidad de un largo periodo del poder por excelencia, suprema figura del Uno en este mundo, el poder axial del emperador; no habiendo contribuido, paradójicamente, los momentos de restauración o de renovación del *imperium*, carolingio u otoniano, a otra cosa que a precipitar por diferentes vías la cristalización del ideal de una Iglesia-Imperio que realizara la Ciudad celeste a través de la soberanía terrestre. El gobierno pontificio hubiera tenido que coexistir permanentemente con un homólogo político seguro de sus bases, de la continuidad de su función y de la legitimidad de sus prerrogativas, como el *basileus* bizantino, que se encontró coaccionado a pactar en la idea y en los hechos. Sin duda, se atuvo naturalmente a la fórmula de una división equilibrada y de una sumisión recíproca en función de los dominios de competencia. En lugar de que fuera en cierto modo como espontáneamente llamado a extenderse por el vacío simbólico que resulta de la precariedad real de la sede imperial, por la ausencia evidente en un polo tan crucial del mundo humano, su cima en lo visible y su eje

22. Hemos utilizado particularmente las obras de Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1968, y *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris, 1970; R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin, London, 1970; W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, 1955, y *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961. Sobre el fondo del asunto la explicación decisiva sigue siendo la aportada por H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* [1934], Vrin, Paris, 1972, y *Saint Grégoire VII: Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Vrin, Paris, 1934.

con relación a lo invisible. La común voluntad de poder no basta seguramente para dar cuenta de este ascenso de la ambición teocrática, incluso adjuntándole la ilusión memorial de la gloria romana. Se trata de un déficit actual que ha de colmarse, de la atracción viva de un modelo de comunidad y de un ideal de poder, esos mismos que, desde que existe civilización, es decir, Estado, definen el horizonte de la acción terrestre. Es verdadero poder el que tiene a la vista y encarna la unidad de la especie humana, única forma de lo colectivo a la cual conferir la plenitud de su sentido en la existencia. Reviven en la Iglesia según la medida de la carencia de los poderes profanos para prestarles un comienzo de concreción creíble. Y pueden de manera electiva revivir en ella porque en ella encuentran y despiertan, por otra parte, una apertura originaria del dispositivo cristiano, una de sus ambigüedades constitutivas, a saber, la imposibilidad de distinguir de una manera segura entre requisitos del más allá y obligaciones de este mundo, entre legitimidad e ilegitimidad de la vida en este mundo en relación con la vida para el otro mundo.

Lo que dará en su caso un basculamiento completo del lado de los valores de salvación. Lo que cuenta realmente para un cristiano es lo que será de su alma en la otra vida; todo en esta vida debe consecuentemente someterse a esa meta suprema. A título personal, ciertamente, pero también a título colectivo en el marco de una sociedad cristiana cuyos conductores soportan la responsabilidad de la suerte espiritual de sus fieles. Así, visión imperial y preocupación pastoral se cruzan de la forma más natural. La verdadera comunidad cristiana, realización del más alto designio terrestre que se pueda concebir, será la reunión de la totalidad de los fieles en el seno de una Ciudad-Universo, enteramente subordinada en sus mecanismos ejecutivos y en sus engranajes de autoridad a los fines eternos, bajo el báculo de un único pastor, él mismo el hombre más próximo a Dios entre los hombres absolutamente entregados al servicio divino. La unificación política del género humano como materialización de la unicidad de los valores últimos a la vista del Dios único. En apariencia, y sin duda alguna en la conciencia de los promotores de tal designio, nos movemos aquí, de parte a parte, dentro del elemento de la jerarquía: afirmación de una preeminencia radical del punto de vista global, subordinación estricta de lo inferior (el poder temporal) a lo superior (la autoridad espiritual). En realidad se pasó, por un secreto golpe de mano, al lado de la desjerarquización. Pues el verdadero principio del orden jerárquico es la unidad, sin duda, pero por la diferencia, por el reconocimiento de lo otro. La unidad que resulta

de la sumisión de las partes al designio superior del todo, pero que supone la estricta especificación de las partes, que se obtiene mediante la separación de los registros, la delimitación de los dominios, la mutua exteriorización de las funciones, siendo precisamente la diferenciación de los elementos, su alteridad recíproca, lo que da sentido a su íntimo ajuste con vistas a la meta común. Nada más profundamente ajeno al espíritu de jerarquía que esta absorción de lo temporal en lo espiritual por su fusión en la cima, tal como los desarrolla lo que se ha dado en llamar «agustinismo político»[23]. La usurpación es sustituida por el ajuste, la dominación intrusiva por la subordinación de las diferencias, la reducción a lo mismo por la articulación complementaria de los opuestos. En cambio, no hay nada más que conformidad con una de las virtualidades de base del dispositivo crístico: a partir del momento en que hay disyunción entre este mundo y el otro, nada permite ya distribuir lo que corresponde al uno y al otro según una regla de coexistencia equilibrada entre competencias bien determinadas. Nada impide de derecho querer someter el conjunto de la existencia de este mundo a los fines del más allá. Una vez más, no es en absoluto a partir de la toma de conciencia de una posibilidad teórica como esta orientación vino a imponerse: figura típica del encuentro entre necesidad estructural y contingencia histórica, es la configuración azarosa de una situación la que la invocó, sin que los actores dejaran un solo instante y por mucho tiempo de comprenderse a sí mismos en términos tradicionales, anteriores y exteriores a la verdad obrada de su conducta, tal cual fue dictada, con los presupuestos de su fe, por la sinergia secreta de la respuesta exigida por lo real. El imprevisible movimiento de la historia decidió lo que los espíritus por su propio movimiento no hubieran obrado, liberando de este modo el potencial contradictorio de la revelación crística: acontecimiento-fuente de la dinámica occidental.

Pues desde el instante en que una de las dos pretensiones hegemónicas posibles —el primado de lo espiritual, en este caso— se afirma con evidencia, libera, suscita literalmente la expresión de la reivindicación antagonista: la autonomía de lo temporal. Efecto estructural: la voluntad de someter todo al más allá desvela en su

23. Según la expresión propuesta por H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, cit. La denominación es discutida por Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, cit., pp. 273-274. Rechaza asimismo las de «teocracia» y «hierocracia» para terminar concluyendo: «Renunciemos, pues, a buscar una etiqueta expresiva y hablemos simplemente de ideal unitario, de finalidad única y esencialmente religiosa, incluso soteriológica y sobrenatural».

mismo acto la independencia irreductible de este mundo; ella misma hace sitio y legitima su contrario: si el servicio de Dios no demanda solamente su parte en este mundo, sino que requiere organizarlo en su totalidad, es porque Dios no es simplemente la parte más alta del mundo, sino lo absolutamente otro de él; en cuyo caso hay sitio para una autoridad que preste cuerpo y forma a la legitimidad autónoma y a la validez intrínseca del orden terrestre. Frente al imperialismo pontifical surge y se yergue indefectiblemente, pues, la afirmación de la prerrogativa principesca y una afirmación ofensiva, puesto que en su propio extremo soporta la exigencia de una subordinación de la Iglesia, de manera que la relación personal con Dios que asegura debe emplazarse en el interior de una organización colectiva de cuya competencia el príncipe está fuera y a cuyas reglas tiene que plegarse como cualquier otro. La voluntad de establecer la Ciudad de Dios y de poner el brazo secular al servicio de la comunidad-mundo de los fieles y de su cabeza espiritual está destinada a topar con las pretensiones, en competencia con ella, de una Ciudad de los hombres que esgrime la sacralidad propia de su orden natural y que sostiene la reabsorción de la Iglesia en tanto que sociedad.

Se trata ciertamente de una lucha de ambiciones entre poderes en vano rivales, pero también, más esencialmente, de una lucha de legitimidades desde el punto de vista cristiano cuya complicidad de fondo en el conflicto que las opone es necesario medir. Una y otra se anclan en la articulación de base de la nueva fe, la anunciada por la humanidad del Redentor, cuyas potencialidades contradictorias y solidarias expresa. Lo que permite comprender, más allá de los datos de hecho y de las coacciones de lo real que dan cuenta de los equilibrios que fue necesario encontrar, la especie de pacto inconsciente y la connivencia en medio de la confrontación, en virtud de las cuales los dos partidos enfrentados pudieron simultáneamente profundizar sus raíces y desarrollar su influencia. Los dos exponen y despliegan la totalidad de la posibilidad cristiana en lo que comporta de irremediable tensión interior. El designio de inclusión del poder temporal en una sociedad fundamentalmente espiritual y el designio de inclusión de la autoridad religiosa en una sociedad fundamentalmente secular se esfuerzan en vano por ser excluyentes el uno del otro, pues se completan en última instancia desde el punto de vista de la doble validación de lo humano y de lo divino instituida en Cristo. De manera que las dos empresas de refuerzo y de especificación del vínculo pastoral y de sacralización de la soberanía temporal pudieron perseguirse concertadamente, manteniendo cada uno de los protagonistas enfrentados al otro en un estrecho cerco, sin que la compatibili-

dad de las fidelidades debidas al pontífice fuera cuestionada en su principio; el desgarro entre los deberes del creyente y las obligaciones del súbdito quedó como ocasional o circunstancial, sin llegar hasta la opción irreversible. Y más aún, sin que el marco mental del Uno fuera abiertamente sacudido: el exclusivismo del espíritu de salvación y el exclusivismo del espíritu de plenitud terrestre se desarrollaron, se arraigaron, se materializaron sin que la conciliación de los «dos soles», el del sacerdocio y el del reino, el del hijo de la Iglesia y el de aquel que proviene del rey, dejen de ser el sueño de los hombres de buena voluntad. Al menos hasta que la «acumulación primitiva» en materia de suficiencia terrestre, económica, política, simbólica e intelectual, realizada bajo la responsabilidad de este equilibrio conflictivo, pese a todo mantenido, haga estallar la ficción, volviendo poco a poco insostenible el esquema organizador de la coparticipación entre lo visible y lo invisible; volviendo poco a poco pensables esas cosas inauditas desde que los hombres mantienen los dioses, las bases y las fuentes del pensar moderno y de sus prolongaciones prácticas: un mundo sin la imposición estructurante y nutriente de lo invisible; un vínculo entre los hombres sin dependencia coactiva y carnal respecto a su otro instituyente. La iniciadora del movimiento es la que será la gran perdedora en su desenlace: la Iglesia mediadora, contestada en su poder de mediación y en su eficacia para reunir de manera verídica cielo y tierra, términos inconcebibles en lo sucesivo de otro modo que disjuntos.

El giro moderno, la inversión revolucionaria de lógica, cuya fecundidad nos sigue sosteniendo, se produce justamente —la extrema Reforma proporciona la temprana ilustración de ello— cuando nos acomodamos a la separación de los términos, cuando la tomamos como punto de partida y, por ello, en lugar de tener que dividir entre cuidado del cielo y cumplimiento en la tierra para ajustarlos, se realiza su indispensable coexistencia uniéndolos plenamente el uno al otro, persiguiendo la integridad de uno a través de la completitud del otro. La esfera de los hombres es completa por ella misma. No es entregándose de manera idólatra a los símbolos de su carencia y de su inferioridad constitutivas como se satisfarán los imperativos de la verdadera vida; a la inversa, es obrando en su perfección, en su completo cumplimiento interno, es decir, levantando acta de la exterioridad radical del supremo principio, como se responderá a las exigencias de la condición de criatura a la vista de lo absoluto separado. Paso de la alternativa jerárquica (uno antes que otro, a expensas del otro) a la coextensión igualitaria (uno al mismo

tiempo que el otro y por el otro). Inversión de una lógica privativa —y estática— de la dependencia en una dinámica adquisitiva de la suficiencia terrestre: ése es, resumido en términos de economía simbólica de los sistemas sociales, el acto de fundación del espíritu de crecimiento en todos los sentidos de los modernos. No hubiera sido concebible sin la acumulación primordial realizada a través de una larga confrontación creadora entre esos dos grandes designios totalizadores, el designio de absorción de lo profano en lo sagrado y el designio de absorción de lo sagrado en lo profano, puesta en marcha por la conversión política de la Iglesia en los siglos más oscuros de la alta Edad Media.

No hay tampoco ahí nada de idealismo sumario. Lo que describimos y lo que en un cierto plano sólo puede ser descrito en términos de lógica interna de las organizaciones simbólicas, no existe, insistamos una vez más en ello, más que sostenido por un contexto que le presta efectividad. La opción imperial del pontífice, por cargada de sentido que intrínsecamente esté, sólo devino el detonador decisivo que hemos señalado porque cayó sobre el terreno fértil de una mutación social-histórica, que permitía encarnar, numerar y estimar, frente a ella, la opción de la autonomía terrestre. El giro que Gregorio VII hace tomar al gobierno de la Iglesia en los años 1073-1085 no hubiera determinado nada en absoluto, o completamente otra cosa, si no se hubiera insertado sobre el fondo de la revolución feudal, estando en marcha el crecimiento clave que iba a desembocar en el «mundo pleno» del siglo XIII. El caso es que el giro teocrático se confirmó y acentuó en el momento mismo en que el movimiento económico y demográfico, la recomposición de las formas del vínculo social, la redistribución de la situación política ofrecían un soporte tangible a la empresa simétrica e inversa que invocaba como su doble[24]. La independencia del establecimiento terrestre deja

24. Cf. más arriba el capítulo «La economía de la completitud terrestre». No puede dejar de impresionarnos, en la línea de las concepciones defendidas aquí, la coincidencia entre el desencadenamiento de esta fase de expansión de finales del siglo X y principios del XI y los movimientos de la conciencia religiosa que observamos en el mismo momento, tanto por el lado de la ortodoxia como por el lado de su contestación. Es en la vertiente de la fe donde se legitima el desplazamiento de una espiritualidad fuertemente centrada desde los carolingios en el Dios-Padre y en los modelos políticos del Antiguo Testamento a una espiritualidad que gira más, en el marco del impulso monástico, en torno al Hijo y al Nuevo Testamento (esencial para la reviviscencia de los valores de la paz). No parece que haya lugar para extrañarse de que una activación de la religión de la Encarnación acompañe, incluso de modo ambiguo (huida del mundo), a la cristalización de un proceso de valorización terrestre. Y ello frente al surgimiento no menos comprensible, si admitimos la correlación pre-

de ser una pura posibilidad abstracta cuando encuentra su respecto simétrico, por ejemplo, en la dinámica material de la apropiación del espacio. Que ésta resulte de causas fácticas, sin ninguna relación con el marco mental de la sociedad en la que opera no tiene ninguna importancia: se pone a producir sentido en función de la red de las interpretaciones disponibles. La misma realidad del «mundo pleno» desempeñará papeles completamente diferentes en un universo marcado de parte a parte por la incompletitud sagrada y en un universo en el que, por oscura que sea, la dimensión de completitud interna de la esfera humana comienza a querer decir algo. Sería necesario releer el conjunto del sistema de civilización en términos de apuntalamiento, de concreción, de simbolización del principio nuevo de legitimación de la actividad humana liberado de esa manera del trasfondo del vínculo religioso.

En particular habría que poner en evidencia los elementos de individualización práctica operativos en el seno del «holismo» medieval: esencial para captar al más humilde nivel cómo pudo extraerse, paralelamente a la individualización de las almas operativa en el campo de la fe, la energía de una orientación sostenida de las personas hacia el compromiso profano. Eso mismo puede decirse de la reformulación feudal del principio jerárquico y de la individualización del vínculo de dependencia política que realiza, del desplazamiento de la solidaridad de grupo hacia la relación de hombre a hombre a la que tiende; de la individualización del acto de trabajo que se insinúa, con la servidumbre, entre el mandato vertical y las coacciones comunitarias; y de la personalización del vínculo matrimonial que introduce el juego combinado de la regla cultural y del

cedente, de la herejía, bajo la forma precisamente de una contestación en toda regla de la Encarnación y, a través de ella, de la carne. En el momento en que se corporifica una religión de la diferencia terrestre, vuelve, es lo que estaríamos tentados a decir, una religión radical de la salvación en la que la devaluación extrema de este mundo autoriza la perspectiva de una sustracción a su inanidad y de una reunión desde ahora con Dios. Mientras que, por un lado, la realeza de Cristo viene a estremecer la adecuación del cielo y la tierra prometida por el modelo imperial (y bíblico) del Dios vencedor y del soberano-sacerdote, la afirmación del Uno resurge, por otro lado, bajo la forma mística y gnóstica. Sobre la herejía del año mil, cf. los estudios de H. Taviani, «Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI[e] siècle»: *Annales E.S.C.* 5 (1974); «Le mariage dans l'hérésie de l'an Mil »: *Annales E.S.C.* 6 (1977); «Du refus au défi: essai sur la psychologie hérétique au début du XI[e] siècle en Occident», en *Études sur la sensibilité au Moyen Âge*, Actes du 102 Congrès national des sociétés savantes [1977], Paris, 1979; la presentación de Georges Duby en *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Gallimard, Paris, 1978, y las aclaraciones de Jean-Pierre Poly y Éric Bournazel en *La mutation féodale, X[e]-XII[e] siècle*, PUF, Paris, 1980.

control religioso. Asimismo habría que considerar el sitio tan especial que se labra el mundo de la ciudad en los intersticios del tejido social, con el papel y las figuras inéditas que adquiere el trabajo y, sobre todo, con las formas del vínculo colectivo que allí se inventan, comúnmente nacidas de la asociación voluntaria de sus «conjurados» o de corporaciones dotadas, más allá de la multiplicidad transitoria de sus miembros, de la identidad y de la perpetuidad de las personas morales.

A través del surgimiento de un nuevo ideal de la comunidad política y del establecimiento de un tipo inédito de Estado se realiza esencialmente la cristalización del ser-en-el-mundo según la escisión de lo humano y de lo divino, por oposición a la vía del sometimiento participante de lo humano encarnada en la Iglesia. A través de la confrontación de las autoridades, la divergencia cómplice de los partidos en cuanto a lo que sostiene cielo y tierra adquiere la irreductibilidad del hecho y la fuerza del sentido. Todavía una contingencia: no se concibe que el Imperio reconstruido en su unidad frente al Papa desempeñe en absoluto el mismo rol que esos Estados territoriales lentamente aglomerados a partir de la fragmentación feudal. Vemos exactamente más bien un poder con la ambición de llevar a cabo la sacralización del orden, del derecho y de la política profanos, cuya realización iba a recaer, por sus mismas limitaciones, sobre las monarquías nacionales; incluso si la salida del proceso fue dada con la insignia del Imperio universal, con Federico II[25]. Casi inevitablemente, por las coacciones inexorables del esquema imperial, se hubiera encerrado en una mística mediadora con pretensiones de dar cuerpo, por una vertiente paralela a la vía sacerdotal, a la unión sacramental del cielo y de la tierra (de la que las constituciones decretadas en Melfi en 1231 por Federico dan precisamente una idea acertada), muy a distancia del principio de diferencia entre el mundo de aquí y el más allá que poco a poco dio cuerpo, a través de esta forma nunca vista del establecimiento humano, al particularismo universal del Estado nacional y soberano. Volvemos a encontrar aquí la imprevisibilidad radical de la historia: el policentrismo irreversible del espacio europeo que resulta de la gran dislocación de los siglos IX y X, y la aparición en el extremo oeste del continente,

25. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, 1927-1931, trad. francesa, Gallimard, Paris, 1986; Íd., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, pp. 97-143 [trad. cast., *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985] y mi comentario «Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique»: *Le Débat* 14-15 (1981).

gracias a este estallido, de núcleos monárquicos sólidos y limitados, a la vez, que proporcionarán el crisol adecuado de la alquimia teológico-política, cuyos ingredientes y elementos le procuraba su sustrato religioso. El conjunto del proceso puede describirse, por lo demás, en términos de interacción; la reforma gregoriana viene entonces a responder a la amenaza de absorción secular y de desagregación que la feudalización hace pesar en la Iglesia y, en sentido contrario, la diseminación política viene a reavivar el ideal de la necesaria unificación imperial (que intervendrá durante mucho tiempo, sin duda, contra la pluralidad de las monarquías territoriales). Así emerge la figura de un gobierno centralizado, que procede por decreto de reglas de derecho y por delegación de funciones a individuos, en un universo de apropiación por el linaje y por el patrimonio del poder público; el primer embrión de «burocracia racional» de la historia occidental, como se ha podido decir, pero, sobre todo, la primera organización definida y constituida, más allá de la simple administración de los seres y de las cosas, en función de un proyecto global de sentido. A lo que los poderes temporales deberán responder en su momento con un juego que combina imitación (en particular en el terreno del derecho) y diferenciación, por la constitución y reivindicación de otra legitimidad en la que la circunscripción territorial va a desempeñar un papel crucial frente al universalismo de las pretensiones papales.

Es cierto que sobre este terreno es imposible separar lo que resulta de la acomodación a límites de hecho (los que imponen nuestras propias debilidades y la fuerza de nuestros vecinos) y lo que corresponde a la intervención de un esquema organizador —¿cuándo es causa y cuándo consecuencia?— que valora, como desde siempre, la vuelta del poder al interior de sus propios límites en lugar de su desbordamiento ilimitado. Bien es verdad que se inicia entonces una inversión determinante de la lógica política en la que el Estado moderno y el fenómeno nacional tienen su matriz primera. Inversión de la perspectiva de acción de fuera hacia dentro, paso del poder en extensión al poder en profundidad y del imperativo de conquista a la exigencia de administración. Evidentemente la circunscripción territorial no es una novedad de por sí. Lo nuevo es la utilización que de ella se hace y que la constituye en base de la forma política ideal mediante transferencia y transfusión al interior de la nación del horizonte universal asociado desde el nacimiento del Estado a la dinámica de la expansión mundial. El designio del imperio no es pura y simplemente abandonado, es completamente transformado por su captación y su naturalización dentro de las fronteras

de un Estado que, a semejanza del emperador, no tiene nada por encima de él, pero cuyo crecimiento de poder, a diferencia de él, pasa por la profundización de su control interno, antes que por la ampliación hasta los últimos límites concebibles de su influencia externa (lo que no impedirá, precisémoslo para disipar un posible equívoco, siglos de guerras para «redondear el dominio» y llevar el reino a sus límites juzgados ideales, por «naturales»). El poder universal tendrá en lo sucesivo por laboratorio las fronteras de la particularidad nacional, la universalidad resultante de la adecuación interna del cuerpo político consigo mismo, como tal producida por la acción de un poder administrativo, por el desarrollo del principio de correspondencia de la colectividad consigo misma, que pone en obra al mudarse en poder por representación. En el marco de esta forma política emergente, la operación religiosa de autonomización de un sector de sacralidad profana recibió su expresión acabada, el designio de cumplimiento interno de la comunidad política en acto en el Estado en gestación, el cual procura el receptáculo adecuado para la encarnación del principio de completitud terrestre. Frente a la voluntad encarnada en la Iglesia de hacer participar a la tierra en el cielo, este soberano de un tipo nuevo, que representa a la nación en cuerpo, vino a encarnar la legitimidad independiente del orden humano, directamente derivada de Dios, sin mediación, confirmación por el contrario de su separación y de la plenitud propia de la esfera donde se mueven sus criaturas. Para nada se trata de una «laicización» del poder, sino de una transfusión de sacralidad a lo político, pero de una sacralidad específica, *sui generis*, surgida por fractura de la sacralidad clerical y en competencia con ella. Por un lado, el poder de mediación del sacerdocio, por el que este mundo y el más allá comunican estrecha y vivamente; pero, por otro lado, la materialización completamente legítima, hablando cristianamente, a través del rey «de derecho divino», de la clausura sobre sí misma de la Ciudad de los hombres y de la completa dignidad de la acción terrestre. Por un lado, el aparato de una comunidad de salvación tendente a la inclusión regulada de las existencias en el seno del cuidado de la vida futura y al control de la íntima participación de las almas en la verdad del misterio divino; por otro, el gobierno de un cuerpo político que supuestamente posee en sí mismo la integridad de sus razones y que ambiciona la responsabilidad completa de la ley que liga a los seres y aspira al monopolio de la pertenencia o fidelidad de sus miembros y sujetos. Dos ambiciones sociales totales, a la vez exclusivas, complementarias e iguales: resumen en acción de las tensiones insolubles del ser-en-el-mundo cristiano.

Ciertamente es considerable la diferencia entre la lógica de los proyectos y la eficacia de las realizaciones, ya se trate de los compromisos seculares diversos de la Iglesia, de la precariedad de su influencia sobre los fieles o de la escasez de los controles ejercidos por el joven Estado de justicia, sin hablar de las vicisitudes mayores de la coyuntura, del género del gran Cisma o de la guerra de los Cien Años. Es evidente y no podríamos insistir demasiado en este hiato que no es ni más ni menos que la materia y el resorte de la historia. Es cierto que existe una eficacia propia del orden simbólico y que la radiación expresiva, el peso significante ejercido por la evocación o la movilización de tales designios, por oscuros, por confusos que sean, es inconmensurable con el rol y el peso en lo real de sus esbozos o de sus comienzos de ejecución. Hay que situar su efecto de sentido en relación con el núcleo instituyente que subyace a la fe vivida. Llevan y hablan, en lo que despiertan y liberan de las disposiciones fundamentales latentes en el seno del establecimiento cristiano, mucho más allá de lo que los actores están en condiciones de representarse y que examinan e informan después según su lógica propia; a lo largo de esta historia el retraso de la conciencia respecto a la acción, la diferencia entre lo actual, que se domina, y lo potencial, que se trata de recuperar, la carrera del sentido reivindicado después del sentido efectuado, con lo que implican de incertidumbres, de vértigos y de reacciones de rechazo, tendrán también dimensiones constituyentes. A través de esta división de las legitimidades, por limitada que permanezca en sus manifestaciones como en sus justificaciones, adquiere poco a poco ejemplaridad y consistencia propias el doblamiento-desgarramiento central de valoración y desvaloración del mundo sellado en el misterio de las dos naturalezas de Cristo.

Que surja ahora la exigencia de una restauración de la verdadera fe contra la dilución y extravío que le hicieron sufrir infieles servidores, y no habrá otra posibilidad, en materia de retorno al espíritu originario, que la huida hacia delante. Imposible, en función del espesor de realidad y de la vulnerabilidad de derecho alcanzada por el registro mundano frente al registro extramundano, en el marco de un restablecimiento riguroso de la jerarquía de los valores, volver simplemente a una resuelta decisión por el más allá contra cualquier compromiso con este mundo. El hecho del que hay que partir, de buen grado o de mal grado, está ahí: junto al imperativo de salvación que hay que restablecer justamente en su carácter auténtico está la legitimidad divina del soberano terrestre, la necesidad intrínseca de la comunidad de los hombres, la pertinencia de la considera-

ción activa de este mundo. Ya no pueden reunirse por subordinación de lo accesorio a lo esencial en el seno de una escala única. Devinieron insensiblemente dos órdenes válidos de derecho, cada uno por sí mismo, y por esta precisa razón lógicamente equivalentes. Para mantenerlos juntos no hay otra vía que unirlos simultáneamente, el uno con el otro, en su integridad: no ya desviarse de este mundo porque hay algo más importante, a saber, la vida eterna, sino entregarse a la suprema esperanza de salvación consagrándose por entero a las exigencias de la autonomía terrestre. Esto es, el acto fundador del universo de igualdad, la operación que desarraiga, invirtiendo el principio ontológico, el universo de la jerarquía, la opción-giro por la que desde el interior de la religión se sale de la lógica religiosa de la dependencia. Por ello la Reforma vale como inauguración de la Modernidad. Señala muy explícitamente el cambio que condicionará todos los otros desarrollos: la desjerarquización y la igualación practicadas entre el aquí y el más allá, clave de bóveda de la transformación general de la actividad humana por venir.

Hay simplemente que volver a situar en el cambio el proceso de acumulación multiforme que lo hizo realizable. Salda una cuenta inmensa, cuya cuantiosa suma representa lo que hay de más específico en el movimiento religioso de la Edad Media: no una laicización, como si los valores sagrados se extenuaran y refluyeran en beneficio de los valores profanos, sino una legitimación sagrada del sector profano, independientemente y junto al sector propiamente religioso, o una valoración religiosa de la actividad laica que transforma concertadamente el ser-para-el-otro-mundo y el ser-en-este-mundo. Cuando cuatro siglos antes de Lutero y el arranque de 1517, la fundación del Císter (la «carta de caridad» que fija la regla de la orden es de 1118) promueve en materia de reforma del ideal monástico la huida al desierto contra los compromisos seculares, pero para consagrarse a un trabajo intenso con las propias manos, estamos ya en una lógica religiosa en la que el rechazo radical del mundo se articula en las antípodas de las otras tradiciones del rechazo espiritual, con un consentimiento de su consistencia y la obligación de medirse con su realidad. La ruptura protestante consistirá en levantar expresamente acta de la consecuencia cardinal implicada en el desdoblamiento de hecho de las esferas de religiosidad, a saber, la imposibilidad de la mediación. Si existe una sacralidad del príncipe que le venga directamente de Dios, si existe un deber de la criatura de asumir la creación y de valorarla por ella misma, entonces la pretensión de la Iglesia de constituirse en la mediadora autorizada que uniera cielo y tierra resulta una impostura. Con el efecto multiplica-

dor que de ello se deduce: contando desde el instante en que se plantea como principio, la exterioridad de lo divino frente a la esfera humana, la composición y la conexión «igualitarias» del requerimiento de lo mismo y de las obligaciones respecto a lo otro, tienden a tomar fuerza de regla explícita; bastante desigualmente, como se sabe, según las versiones. Pero allí mismo donde la Reforma es rechazada, donde la Iglesia mediadora logra salvaguardar sus posiciones, los datos materiales y simbólicos que llevaron a la fractura y la precipitaron están presentes y operativos. Ley de bronce de la conciencia religiosa moderna: reposa sobre una base de religiosidad encarnada —en las relaciones sociales, en las formas políticas, en la dinámica concreta del sistema de civilización a todos los niveles, en lo inconsciente y lo impensado mismo del dogma— que le dicta inexorablemente su curso, ya consienta o se quiera oponer a ello. Dentro de la fe hay una realidad advenida del cristianismo que gobierna el devenir de la fe. La historia religiosa francesa proporcionaría la materia de un análisis ejemplar en cuanto a la manera como la desjerarquización moderna del ser se impuso en tierras de la Contrarreforma por otros canales distintos a los de la doctrina reivindicada y pese a ella. A falta de «ética del trabajo» y de ascetismo secular, la religión de la política se encargará de esto. El absolutismo monárquico procurará un vector eficaz para el cumplimiento de la autonomía terrestre. Y en este contexto, el movimiento jansenista es quizá el ejemplo límite de la aculturación secular por su rechazo mismo del tiempo, de la promoción de la modernidad a través de la voluntad de tradición. Rara vez la invocación del modelo de la primitiva Iglesia habrá estado hasta ese punto al servicio del nuevo espíritu en materia de relación con Dios.

Desde este punto de vista no es seguro que sea particularmente necesario privilegiar la expresión teológicamente reflexionada en comparación con el movimiento de hecho. Probablemente vale más plantear en principio que se trata de una única e idéntica transformación global, desigual en sus ritmos, dispersa en sus manifestaciones, diferenciada según los contextos, pero por doquier idéntica en última instancia, en su totalidad, teniendo entonces que quedar guiada a largo plazo la comparación de cultura con cultura, de región con región, por la idea de equivalencia en la diferencia. Lo que aquí se juega a través de una explosión doctrinal, se produce en otra parte bajo la apariencia de una lenta refundación de la autoridad política y del vínculo colectivo. No será necesario que la sustracción de lo divino a cualquier jerarquía del ser sea tematizada en sus consecuencias confesionales y cultuales para que sirva de presupuesto de la

construcción de una nueva representación del mundo físico. Aquí, la desjerarquización por la promoción de la subjetividad racional y del universo infinito; allá, por el desencadenamiento de una acción ilimitada con vistas a la plenitud terrestre. Y por doquier, en el conjunto de los registros, el irresistible ascenso del conflicto entre autoridad y libertad, tal y como está inscrito en las premisas cristianas. Pues el dios separado, desligado de la escala graduada de las superioridades, es un dios que simultáneamente refuerza la prerrogativa de los poderes establecidos y funda el derecho de los individuos. La inviolable soberanía de las conciencias frente al carácter divino de los representantes del poder colectivo. Razón por la que estos desarrollos no tienen su sede en el pensamiento puro, de manera que sólo podríamos juzgar su efectuación en grado de avance de la reflexión. Se anclan en una infraestructura que los soporta, salvo que la infraestructura, en su caso, sea simbólica, hecha de religiosidad en acto, de relación con lo invisible encarnada en disposiciones colectivas y en maneras de ser personales.

Si el movimiento es general, se debe a que reposa sobre una base que es por doquier la misma: la invisible revolución religiosa de la Edad Media occidental y la liberación de la dinámica original de la trascendencia que la hace posible. La ruptura moderna de los siglos XVI y XVII es fundamentalmente una ruptura religiosa. Se reduce a una operación muy precisa: una inversión de lógica de la articulación de los dos órdenes de realidad. De esta inversión de la comprensión jerárquica del vínculo entre lo humano y lo divino proceden directamente las tres grandes transformaciones típicas de la Modernidad: transformación del modo de pensar, transformación del vínculo social y transformación del marco de actividad. Resulta ella misma del núcleo primordial del hecho cristiano, cuyo fenómeno específico en la Edad Media será haber permitido, gracias a una coyuntura perfectamente eventual, un comienzo sólido de actualización. En el punto de partida de la reinstitución del universo humano en términos de igualdad, en la dirección de la ontología de las dos naturalezas de Cristo, se da la modesta, la imperceptible bifurcación del agustinismo político. El paso en el pensamiento y en la práctica de la jerarquía a partir del cual se engrana su disolución.

II

FIGURAS DEL SUJETO HUMANO

Ahí se detiene, en alguna parte alrededor de 1700, por tomar una referencia aproximada, la historia propiamente cristiana. Esto es, la historia cuyo movimiento se confunde con la explotación y el despliegue del núcleo de posibilidades estructurales introducido por la fundación crística. La gran traslación de una organización religiosa basada en la imbricación jerarquizada de lo visible y de lo invisible a una organización basada en la separación —el hecho cristiano por excelencia, el cristianismo mismo como historia— está en lo esencial cumplida. La remodelación subsiguiente de los marcos de la experiencia humana franqueó de hecho su punto de dispersión: ya no hay ese punto general de integración que imponía la visión unitaria y graduada del ser; ya se trate de los principios del hecho colectivo, de la comprensión del mundo o de la relación con la naturaleza, en lo sucesivo estaremos ante dominios autónomos que se desarrollarán cada uno según sus necesidades y su dinámica propias. De la fase de gestación de las componentes mayores de la Modernidad en el interior de la evolución religiosa se bascula a su fase de expansión por la salida de la religión, deviniendo entonces cada sector de actividad política, intelectual, económica y técnica, el crisol de una reabsorción de la vieja alteridad estructurante. Línea cronológica de la división de las aguas: el momento en el que el crecimiento de los fenómenos originales nacidos del despliegue de la trascendencia cristiana —el Estado nacional y soberano, la fundación subjetiva del conocimiento y del derecho, el reconocimiento y el compromiso con el mundo— los vuelve contra la matriz que los sostuvo y hace de la incorporación de la sustancia misma de lo religioso el resorte central

de su desarrollo. Es entonces cuando queda establecido el hecho generador que explica el carácter excepcional de nuestro universo. No es simplemente que esté aparte, sino que va a contrapelo de todos los otros, puesto que lo esencial de su movimiento consiste en reconducir al corazón del espacio humano-social lo que antes y por doquier lo articulaba y lo gobernaba desde fuera. También el término de la historia cristiana equivale a cambio de historia. Es necesario el rodeo por la religión, clave de todo nuestro pasado, para estimar la novedad de nuestro presente. Ahí se juega, en algún momento alrededor de 1700, la fractura más profunda, ciertamente jamás sobrevenida en la historia: el establecimiento del devenir de los hombres en las antípodas de su lógica originaria y de su modo casi permanente. Tal habrá sido la excepcional eficacia del recorrido cristiano, trayectoria matricial de este acontecimiento seminal: la metamorfosis de la alteridad religiosa en virtud de la cual se puso en marcha el proceso de su reducción.

Dos series de observaciones para terminar; dos series de observaciones sobre lo que significa *fin.* Reducción de la alteridad no significa restitución de una transparente identidad de los hombres consigo mismos, significa recomposición en un modo puramente profano de la economía de la diferencia, de la separación y de la oposición de los hombres entre sí. Salida de la religión no significa desaparición de cualquier experiencia de tipo religioso, significa desprendimiento de la organización de la realidad colectiva según el punto de vista de lo otro, pero desprendimiento que hace aparecer la experiencia subjetiva de lo otro como un resto antropológico quizá irreductible.

No se insistirá lo suficiente, por «fin de la religión» designamos un fenómeno muy preciso: el fin del papel de estructuración del espacio social que el principio de dependencia cumplió en el conjunto de las sociedades conocidas hasta la nuestra. La religión sólo se explica históricamente en sus contenidos y formas por el ejercicio de una función exactamente definida. Pero esta función no solamente ya no existe, sino que —algo que indica con seguridad su reabsorción— se tornó en su contrario mediante una transformación que, lejos de abolir sus elementos, los integró en el funcionamiento colectivo. La sociedad moderna no es una sociedad sin religión, es una sociedad que se constituyó en sus articulaciones principales por metabolismo de la función religiosa.

Ello no impide que la fe y las Iglesias desempeñen, aquí o allá, en la punta misma de la Modernidad, como en los Estados Unidos,

un papel social de primer orden. Ésa no es la cuestión. Tomemos el ejemplo americano, el más interesante por más paradójico, al menos en apariencia. Estamos ante un país fundado por una disidencia religiosa europea, un país, pues, en el que la reivindicación de la tolerancia y el cuidado de la libertad de conciencia son por necesidad y por institución fundamentales; en el que el dogma comúnmente compartido es de entrada el más depurado, el más avanzado desde el punto de vista del movimiento cristiano, y el mejor adaptado al espíritu de la Modernidad; en el que las formas de la práctica y de la organización religiosas, a la vez individualizadas y asociativas, penetran naturalmente en el estado social democrático, por no hablar de ese elemento original, quizá decisivo: la adecuación nativa realizada en el laboratorio puritano entre el lenguaje religioso y las peripecias cotidianas seculares[1]. Pero todo eso inmerso además en el movimiento de una historia comprendida como el desarrollo lineal de una promesa providencial, que permanece durante todo su curso en viva proximidad con su pacto fundador, sin desgarros ni conflictos revolucionarios en los principios instituyentes de la comunidad política y, consecuentemente, sin gran movilización de ideologías seculares en las luchas civiles; así, la lucha de clases pudo tomar en momentos de la historia del movimiento obrero americano un giro de extrema afección; sin embargo, no hizo que penetrara en profundidad la idea socialista, ni introdujo con ella el disenso radical sobre los valores y los fines de la organización colectiva. En estas condiciones puede concebirse la vitalidad sólidamente anclada de un espíritu religioso, que no tuvo que soportar de forma permanente, como en la mayor parte del Viejo Continente, el fuego del espíritu secular

1. Según una pertinente observación de Alain Clément. Añadamos quizá todavía un rasgo a este conjunto de rasgos. Las particularidades de su historia y de su geografía hacen que los americanos hayan escapado a una de las experiencias probablemente más profundamente desintegradoras para la conciencia religiosa, experiencia que el policentrismo de su espacio, con los efectos de descentramiento subsiguientes, volvió en cambio familiar a los europeos. A saber, la experiencia del conflicto que implica una legitimidad religiosa, utilizando la fórmula más amplia posible, guerras de religiones en un extremo, pero también movilizaciones patrióticas bendecidas por las Iglesias en el otro extremo, y la simple obligación de coexistir con un enemigo no menos elegido de Dios que cualquiera de los dos. Sin duda, hay que tener presente el «aislacionismo» americano como una de las condiciones importantes de la vitalidad del sentimiento religioso: el hecho de no haber tenido que asumir de manera repetida el choque de una pretensión igual y simétrica en materia de elección divina. Aislacionismo tanto más sólido cuanto es pluralista y comporta en su interior su propia dosis de relativismo. Y el enemigo planetario, ahora que ha llegado la implicación estructural en el concierto de las naciones, profesa el ateísmo...

y que en Francia devino la materia misma de la guerra social. Mientras que en un caso el orden de la creencia quedó asociado al desarrollo del mundo salido de las premisas cristianas, en el otro caso se apoyó en la herencia e ideal de un pasado muerto, de tal manera que el espíritu de libertad, el trabajo de la razón y la voluntad de transformación sólo se impusieron mediante la derrota de la autoridad religiosa al término de una larga y ruda batalla. Los dos destinos son, por lo demás, igualmente concebibles desde el punto de vista de las reacciones cristianas a la civilización nacida del cristianismo: no hay ninguna irremediable incompatibilidad de fondo, y con razón, entre lo esencial del mensaje evangélico y los rasgos principales del universo de la igualdad, y su mutua adaptación es una eventualidad perfectamente inteligible; pero es verdad también que la dinámica de la igualdad es la formación de una sociedad en la que la fe deviene una opción sin más influencia ni alcance definitorio sobre la organización colectiva, y se comprende el rechazo que pudo suscitar esta disolución del vínculo encarnado con lo invisible, esta pérdida de la proximidad participativa a lo divino. ¿Esto significa que allí donde las circunstancias decidieron sobre el buen entendimiento de la religión con el espíritu secular la sociedad está más estructurada por lo religioso que allí donde el combate del atraso con las Luces fue fatal para su difusión? De ninguna manera. Aquello cuyo ejemplo nos ofrecen los Estados Unidos es la influencia cultural y espiritual conservada por la adhesión confesional en el interior de una sociedad mucho más rigurosamente desprendida en sus mecanismos, orientaciones y valores de la economía de la dependencia respecto a lo otro que las sociedades mucho más descristianizadas o superficialmente laicizadas de la vieja Europa.

Hay que distinguir radicalmente los dos planos. Una cosa es la organización completa del campo humano-social por la religión —ésa es la verdad histórica del fenómeno religioso y ése es el plano, y sólo ése, en que tiene sentido hablar de «fin de la religión»— y otra cosa muy distinta es el papel conservado por las creencias religiosas en el marco de sociedades organizadas de parte a parte fuera de la religión. Hay una religión «superestructura» completamente capaz de sobrevivir a la religión «infraestructura». Hasta el punto de que no es absurdo concebir una sociedad cuyos miembros estuvieran animados por una fe sincera y cuyos ejes material, político e intelectual no procedieran menos del retorno dinámico de lo que fue el sometimiento religioso de siempre. Por lo demás, ¿por qué excluir un *aggiornamento* en regla de las Iglesias extenuadas de nuestro Viejo Mundo que las liberaría de sus viejos demonios de autoridad; una

conversión a la era democrática que les devolvería aliento y fuerza, permitiéndoles rehacer la base de la connivencia primera entre el espíritu del cristianismo y el destino occidental? La edad de la religión como estructura está acabada. Sería ingenuo creer que hemos terminado con la religión como cultura. ¿Es imaginable ahora que la desaparición de la «infraestructura» quede sin efectos a largo plazo sobre la «superestructura»? ¿No debería normalmente acabar el desvanecimiento de la función social fundamental de lo religioso por arrastrar una pérdida o una erosión, quizá muy lentas, pero inexorables, de la posibilidad misma de una creencia? Estaríamos tentados a pensarlo. Pero llegamos aquí a otro problema que complica sensiblemente los datos: el de la función subjetiva que la experiencia religiosa conserva —o adquiere— cuando su función social se borra. ¿En qué medida es capaz de tomar el relevo y de intervenir como factor de supervivencia? ¿Es susceptible de procurar el anclaje sólido de una creencia compartida y socialmente instituida? ¿No es portadora más bien de la pulverización de los restos de la más larga preocupación de los hombres en una multitud anárquica y móvil de religiosidades privadas, ellas mismas erráticas y difusas? ¿Sabríamos hacer algo más en esta materia que establecer los parámetros y situar las incógnitas?

Fin no significa aquí tampoco ruptura pura que haría surgir algo radicalmente inédito, un mundo de todo punto inconmensurable con los que lo precedieron. La novedad de nuestro presente es inmensa, pero procede de la reelaboración de los datos y de las articulaciones del Viejo Mundo. No hemos cambiado de historia; ha cambiado el orden de los factores de base, siempre los mismos, que dirige la historia. Consecuentemente, no hay tampoco en su interior nada así como una reconquista terminal del poder consciente de los hombres respecto a sí mismos que les entregara la libre disposición de su conducta común. Después de la dictadura del afuera y de sus tinieblas, la plena luz de la elección deliberada y del control reflexivo en cuanto a las formas de la práctica y a las modalidades del vínculo colectivo, como si cualquier obstáculo, cualquier separación, cualquier opacidad entre el hombre y él mismo se encontraran resueltos con el retorno al interior del principio de ordenación, antes expulsado al exterior. El obstáculo, la separación, la opacidad están siempre ahí, pero en el interior del individuo mismo, en la relación entre los individuos, en el corazón de su ser-conjunto; simplemente sin garantía extrínseca para apoyarlos y sustraerlos al cuestionamiento. Por haber sido reconducido hasta los hombres, *entre* ellos, a su al-

cance, y vuelto nada más que humano, el fundamento social no resulta sencillamente su posesión. Él los gobierna, dirige sus acciones, modela sus relaciones consigo mismos, con el prójimo, con las cosas; por esta razón, y tratándose del equilibrio del régimen en que los hombres se gobiernan a sí mismos, impuso dramáticamente sus coacciones. Pero obedeciendo a sus imperativos y chocando contra los límites que nos fija, no es con los dioses con quienes nos enfrentamos, sino con nosotros mismos, con esa parte de nosotros mismos que nos rige inexorablemente porque corresponde a aquello que nos permite ser, a aquello que hace en general que un sujeto humano y un espacio social sean posibles. Probablemente, en la medida en que el proceso de reincorporación de la trascendencia instituyente fue ahora demasiado lejos, en que la red de coacciones organizadoras que estableció fue suficientemente estabilizada, en que las innumerables ilusiones bajo cuya espesa apariencia se desplegó caen y se disipan, comenzamos a comprender su naturaleza y a estimar la cuestión ante la que nos sitúa: ni más ni menos que ante la confrontación con las condiciones mismas de existencia y posibilidad del fenómeno humano-social. Eso es lo que será el movimiento de salida de la religión desde 1700, por seguir fiel a lo arbitrario de una referencia: alineamiento forzado de la experiencia personal y colectiva en sus diversos registros con lo que, obligándonos, nos constituye. De esta salida procedemos, en un sentido, por primera vez. Esta gran remodelación se cumplió a espaldas de todos. La hemos sufrido. Porque en lo esencial se ha cumplido, discernimos que tuvo lugar. Alcanzamos a concebir qué necesidades nos hizo obedecer sin apelación su travesía. Por esta causa la historia venidera será la historia de una pregunta: ahora que las reconocemos, ¿qué podemos hacer?

1. EL SER-SÍ-MISMO: CONCIENCIA, INCONSCIENTE

Lo *otro* está siempre en el corazón de esas necesidades constituyentes. No ya la sumisión a lo otro del hombre, sino el descubrimiento del hombre como otro, a la vez para él mismo y para lo que no es él. Reducción de la alteridad no es eliminación de la dimensión de lo otro en beneficio de no se sabe qué reino de la presencia pura, es transferencia de lo otro a la inmanencia. Podemos plenamente tranquilizar sobre este punto a los que temieran la nivelación unidimensional de un universo vuelto sobre la corta inmediatez del sentido. Desligados de cualquier duda respecto al afuera, reconducidos al

círculo de la identidad y proyectados frente a nosotros mismos, es lo otro en nosotros mismos lo que se muestra organizador, ya se trate de la relación social, de la relación intra-intersubjetiva, o de la relación con la realidad. Así puede identificarse la que sería la cuestión central de la antropo-sociología trascendental, cuyo proyecto evocábamos. En el corazón de lo que hace posible a lo humano-social existe esta muy enigmática capacidad de división de sí mismo como de lo que no es sí mismo, siempre la misma, elocuente estructuralmente, ya se trate de *poder*, de *conciencia* o de *trabajo*. No nos introduciremos en el análisis interno de este dispositivo antropógeno. Nos contentaremos, en la dirección histórica y descriptiva que debe actualmente ser la nuestra, con aportar desde fuera algunos materiales más para apoyo de su legitimidad futura. Mostrando a grandes rasgos cómo la reabsorción moderna de la alteridad religiosa puede comprenderse en su conjunto como una rearticulación de la experiencia, tanto singular como colectiva, en el orden de lo otro; de un otro sin exterioridad ni sacralidad que no debemos más que a nosotros mismos, que es nosotros mismos. Dificultad infinita la de asegurarse de lo que se es cuando la identidad deja de ser, por otra parte, dicha por otros, y más aún, extrañamente la de obedecerse a sí mismo cuando se está desligado de la obediencia a los dioses.

De hecho, hemos seguido en detalle esta refundación de la práctica por inyección de lo otro a propósito de la relación con la naturaleza. El reino de la alteridad religiosa implica identificación con la naturaleza, inmersión en ella y comprensión de sí mismo en asociación con ella. La gran inversión moderna corresponde al movimiento por el que, al deshacerse la determinación desde el afuera, los hombres son conducidos a plantearse como otros en acto respecto a lo dado en conjunto, incluida su propia realidad, según una doble exigencia dinámica, de reducción de cualquier realidad en tanto que otra y de su constitución como otra de lo que ella es. Ahí reside, según nos hemos esforzado en establecer, la disposición fundamental de la que proceden la comprensión de la actividad como *trabajo*, su despliegue como *técnica* (y la autonomización de su prolongación operativa en la *máquina*), su horizonte social como *producción*. Acción y conocimiento están en este terreno estrechamente asociados y podemos describir en términos homólogos, lo vimos también, la auto-posición del sujeto de razón de manera correlativa a la constitución de la objetividad del mundo.

Pero más allá de la organización de la relación de pensamiento, es la formación del sí mismo moderno en su totalidad la que hay que volver a situar en el interior del proceso general de reducción de la

alteridad, de la cual procura una eminente ilustración. Es típicamente en estos términos, en particular, como nos parece que debe ser interpretada la fase de intensa culpabilidad cuya historia acaba de volver a trazar Jean Delumeau[2]. Lo otro, en este caso, es el mal entendido como señal fatal de la carencia de este mundo y de la decadencia de la criatura entregada a ella misma; lo que justifica la invocación de la otra vida y el esfuerzo por sustraerse, contra sí mismo, a la miseria de la condición mortal. Todavía aquí el equilibrio (moviente) de la posición cristiana llamada «tradicional» pasa, para decirlo pronto, por un compromiso (móvil) entre la individualización de la conciencia pecadora en su relación con Dios y la inserción en una jerarquía del ser en que la imperfección terrestre es de derecho y, por esa razón, impersonal. El cristiano es más que un culpable en espera de perdón por su inobservancia o sus transgresiones de la ley divina. Es un ser que afronta en el interior de sí mismo, y que aspira a superar, toda la desgracia del mundo, cuya punta más candente son sus propias faltas; por esta torturadora responsabilidad, con la que lo carga el rechazo que abre el horizonte de salvación, el cristiano es en su interior un individuo y ya no simplemente un ser sometido condenado al castigo o a la recompensa de un dios implacable. Pero, por otro lado, todo el tiempo que prevalece una comprensión jerarquizada de los órdenes de realidad, esta responsabilidad específicamente cristiana (aún unión original entre huida del mundo y obligación respecto al dios personal, sin obediencia pura ni escapismo puro) es equilibrada por una cierta exoneración de las personas. Hay una dosis de mal constitutiva de este mundo, como resultado de su inferioridad ontológica. La falta está en el orden de las cosas humanas. Circula entre los seres, la asumen uno tras otro sin que tenga sentido atribuírsela absolutamente en tanto que sujetos. Son sus agentes —punibles, ciertamente— sin ser su fuente o su causa. Las dos componentes coexisten en el seno de un dispositivo, cuyo principio interno y razones externas de movimiento hemos, por lo demás, descrito. Todo lo que va en el sentido de una individualización de la fe va simultáneamente en el sentido de una individualización de la penitencia. Creencia y culpabilidad caminan con el mismo paso.

Pero la gran ruptura sobreviene con la ruina de la continuidad jerarquizada entre la esfera del hombre y la esfera de Dios. Conlleva un cambio radical en la percepción de la falibilidad humana y de

2. J. Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1983. Jean Delumeau abarca en su amplitud histórica un fenómeno del que nosotros sólo retenemos su epicentro.

la imperfección del mundo, a la medida del cambio en la relación con Dios que comporta su separación. El mal deja de ser en principio una propiedad de lo real y después un acto personal para devenir completamente —al menos como tendencia— imputable en su mismo principio a la elección individual. La libertad moral del hombre es la productora del mal. En ninguna parte se confirma con más claridad que cuando se hace justamente voluntad del mal. A la vista de su creador, la falta deviene la figura por excelencia del poder de la criatura sobre sí misma. En su verdad última es revuelta contra el orden querido por Dios (cuya interpretación de la imagen de Satán procura su síntoma precoz y su emblema) y es en esta revuelta donde la distancia del sujeto a sí mismo y su capacidad de elegirse libremente alcanzan su cenit. La aparición del sujeto moderno es, desde el punto de vista religioso, su *inculpación*, y no en un sentido figurado. La extremidad del pecado: ése es el patrón de la subjetividad como libertad. No hay filosofía del poder consciente que no tenga en su raíz esta interiorización esencial del origen del mal. Tampoco basta con atribuir la culpabilización masiva de los fieles desarrollada en la estela de las dos Reformas a la coacción arbitraria de una pastoral devota. Hay que considerar hasta qué punto participa del giro fundador de la Modernidad, hasta qué punto es un aspecto o un momento de la desjerarquización ontológica y de la extracción del espíritu, del mundo y del Dios que lo acompaña y que libera al ser racional. Es paso obligado de la emergencia de la autonomía subjetiva, de su traducción en el registro de la experiencia moral y de la asunción de sí mismo. Pero solamente un paso destinado a ser superado. La disculpa del hombre está en ciernes en su acusación.

En un primer momento, la retirada de Dios, que provoca el reflujo del mal objetivamente presente en el mundo a la interioridad libre del pecador, conduce lógicamente, en efecto, en un segundo momento, si no a expulsar enteramente el mal del mundo, al menos a hacer radicalmente relativo su alcance; existe, pero no dice nada de la naturaleza última de las cosas o del ser del hombre. Deriva no ya de una ontología, sino de una patología. Separado Dios de este mundo, la dimensión de carencia deja de serle constitutiva. Sin embargo, no por ello deviene perfecto. La privación y la falta no son ya simplemente las que lo definen. Signo eminente de su cambio de estatus, el mal llega a ser concebido al servicio del bien: se reconoce la problemática de la teodicea leibniziana (1710), o la de los «vicios privados, virtudes públicas» de Mandeville (1714). Dejemos de lado las cuestiones de validez intrínseca que

despierta este esquema naciente de la «astucia de la razón», para retener sólo su carácter de indicador histórico del punto de vista del proceso de reducción de la alteridad que nos interesa: el mal no es por sí mismo la verdad del mundo, sólo tiene sentido como elemento de un conjunto que lleva globalmente su anulación. Habría que mostrar ahora en detalle cómo por proyección en el tiempo, en el marco del porvenir abierto de los pensamientos de la historia, la nueva percepción de la completitud terrestre recibirá su canónica expresión. El mal no está quizá al servicio del bien, pero es de derecho siempre superable, aun cuando la tarea no tenga término, en función de la perfectibilidad y del progreso que concretan, en el infinito de la duración, la suficiencia ontológica de la esfera humana; un universo ontológicamente cerrado sobre sí mismo es un universo infinito en el espacio (se vaya donde se vaya, no se sale nunca de él) y un universo abierto al infinito del porvenir desde el punto de vista de la historia humana (invoca un cumplimiento interno que no podría nunca acabarse). Contentémonos con señalar la perspectiva. Lo que nos importa sobre todo es poner en evidencia la lógica interna de esta inversión antropológica y la continuidad de fondo que liga el momento «pesimista» con el «optimista». La «rehabilitación de la naturaleza humana»[3] está al cabo de su cuestionamiento. Ella es el cumplimiento normal del movimiento de reabsorción del principio de inferioridad terrestre, comenzado de hecho con su absorción en el corazón del hombre, bajo la forma de condena de su corrupción básica.

Quizá sea en este terreno donde mejor se deja situar y caracterizar la desconexión entre las Iglesias y el desarrollo del espíritu secular, salido, sin embargo, directamente de la historia cristiana, y terminándola. Las ortodoxias quedaron como una puerta en falso con relación al movimiento que ellas iniciaron. Cumplieron el primer paso para rechazar en general el segundo (diversamente, desigualmente, hay que precisar). Se conectaron, a través de la imagen negra de la falibilidad y de la malignidad humana, con una visión jerárquica de la realidad como piedra de toque y garante de lo religioso. Pero esto cuando, con la subjetivación debida del poder de pecar, adoptaron, a título de la religión natural y de la confianza en el instinto y la sensibilidad morales de los seres, el partido de la desjerarquización y abandonaron las premisas del movimiento que iba a afirmarse y a extenderse contra ellas. Comprender así la fractura es

3. Utilizando el título de la notable obra de Roger Mercier, *La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, La Balance, Villemomble, 1960.

admitir que no es absolutamente irremediable. Una vez más, no excluyamos la sorpresa de eventuales reencuentros entre adversarios a los que une semejante connivencia de origen.

Esto por lo que respecta a la primera fase: la reducción en dos tiempos de lo otro al orden de la moralidad que engendra la idea clásica de un sujeto causa de sí mismo por su voluntad y su libertad. Sobre este asunto se pone en marcha una segunda fase, alrededor de 1800, que va a descomponer esta pura identidad a sí mismo y a hacer resurgir a lo otro en el corazón del funcionamiento personal. Ya no son la plena propiedad de sí mismo y su facultad de elegirse con conocimiento de causa los que articulan al sujeto; es su consciente desposesión y su determinación por una parte de sí mismo, que ignora. Ya sea en el marco de una lucha interior entre el apetito del mal y la voluntad del bien o en el marco de un acuerdo del individuo consigo mismo —de una convergencia natural entre las tendencias que lo animan y la regla a la que debe someterse—, la verdad del hecho subjetivo se prueba en la relación o en el acto de disposición de sí mismo. Ahora, al contrario, es por excelencia en la irreflexión activa donde se supondrá que se entrega, sea porque el individuo se comporte espontáneamente según una ley que no tiene necesidad de reflexionar para obedecer, puesto que lo constituye (registro de lo normal), sea, cuando la contraviene, porque una falla oculta le impide obedecerla, siendo entonces la transgresión contradicción del sujeto consigo mismo en lugar de oposición a la norma imperante (registro de lo patológico). La formación de esta antropología sobre la base de destitución del poder consciente hay que entenderla históricamente en la dirección del proceso de disculpa que acabamos de evocar. Al afirmarse, deviene proceso de descarga de responsabilidad. Y ello según dos ejes: primero, la interiorización de la ley; era lo que se impone absolutamente desde fuera, la figura misma de la alteridad instituyente, para devenir la articulación del orden desde dentro, la clave de bóveda de la instauración subjetiva; segundo, la patologización de la separación; la transgresión resultaba de la prioridad absoluta expresamente concedida por el individuo a la satisfacción de sus fines egoístas, a expensas de la objetividad de la norma común; procuraba una figura de la coincidencia privada; pero ahora representa la discordia íntima y la alienación por excelencia, la inconsciente destrucción de sí mismo bajo la apariencia de afirmación de sí.

El giro a partir del cual se inicia este cuestionamiento del principio de responsabilidad, a través de su influencia en el siglo XIX, que

podemos seguir al hilo del debate médico-judicial[4], puede ser datado con precisión. Coincide con el advenimiento del individuo político. En la base de la determinación del sujeto clásico, como poseedor de sí mismo, se da secretamente el hecho de que permanece sometido[5]. Si de hecho conquista esa distancia de señor de sí es a través de la dependencia respecto a Dios en que se mantiene y, correlativamente, a través del vínculo que continúa ligándolo a sus semejantes. La interioridad libre supone la sujeción exterior. Lo que es pensado en el modo de la presencia y de la identidad consigo mismo es el producto de la impronta del punto de vista del otro en sí mismo: el efecto de la diferencia impuesta por lo que se debe a Dios o a sus semejantes. La liberación revolucionaria, al constituir a los hombres en ciudadanos de una colectividad que contiene sus razones en sí misma, crea también las condiciones de una completa renovación de la comprensión psicológica. Tratándose de la génesis de las representaciones del funcionamiento personal, que hoy estamos en condiciones de formarnos, todo parte de ahí. Al desprender al individuo de la red de obligaciones que lo responsabilizaban radicalmente en su fuero interno, la emancipación política disuelve el soporte de la idea clásica del poder reflexivo. Y, simultáneamente, al sustituir el imperativo de la transparencia consciente por el de semejanza individual, suscita un nuevo marco implícito de interpretación, una nueva comprensión de la relación entre el sujeto y sus actos.

Lo importante era establecer la libre decisión que une al sujeto con su acto, o sea, el principio que asegura la universalidad impersonal de su conducta; comprender las razones singulares que determinaron su conducta y que suponen que su acto pertenezca sólo a él, al ser tácitamente entendido que encierra en su individualidad concreta la totalidad de los motivos susceptibles de moverlo y que sólo se explica desde el interior de su particularidad personal. Necesario es entender que la destitución del poder consciente está lógicamente al final de esta individualización del método de imputación, cuya noción pone de pronto en crisis y terminará por subvertir enteramente una vez llegada a un cierto grado de desarrollo; una vez que la introducción del punto de vista de la historia en el interior de la esfera

4. A propósito del crimen y de la locura, del crimen sin más, pero también del suicidio, además de las perversiones sexuales. Sobre el punto de partida de estas discusiones, cf. G. Swain, «D'une rupture dans l'abord de la folie»: *Libre* 2 (1977), y «L'aliéné entre le médecin et le philosophe»: *Perspectives psychiatriques* I/65 (1978).

5. Sobre este punto me permito remitir al análisis propuesto en colaboración con Gladys Swain en *La pratique de l'esprit humain* (Gallimard, Paris, 1980), en particular, «La société des individus et l'institution de la parole», pp. 384-412.

personal haya proporcionado el resorte de una explicación puramente interna. No importa que ello suceda a espaldas del sujeto o a pesar de su voluntad: lo que cuenta es poder establecer que éste se corresponda siempre consigo mismo en cualquier punto, que se encuentre en su verdad en el conjunto de sus hechos y de sus gestos, de sus actos y de sus pensamientos, de sus deseos últimos y de sus sueños, que nada de lo que proceda de él o de lo que ocurra en él no lo diga y lo revele de manera infinitamente más verídica de lo que sea capaz él mismo de saber. La marginalización del criterio de elección de sí mismo es la resultante o la condición, como se quiera, el acompañamiento obligado, en todo caso, de la atribución al sujeto de la integridad de sus manifestaciones y de la voluntad de hacérselo reconocer. Sólo se puede discutir el poder consciente del individuo respecto a sí mismo, para que sea aún más plenamente él mismo. Esto significa hasta qué punto conviene relativizar la famosa «herida narcisista», que habría infligido a la especie humana el cuestionamiento de su facultad de disponer soberanamente de sí misma: la posesión reflexiva de sí sólo es denunciada como ficción para asegurar el triunfo del individuo puro.

Conciencia, inconsciente: dos rostros de hecho de la adecuación a sí mismo, dos casos de figuras simétricas e inversas de la conformidad consigo mismo a través de la división de sí mismo. Si, por otra parte, analizáramos en detalle el paso de una a otra en términos de transformación, veríamos que en este terreno nos queda todavía no poco camino por hacer. Primer caso: la adecuación, pues, en el modo de control de sí mismo. Hemos dicho que es concebida ilusoriamente como proximidad, presencia, transparencia de sí mismo, cuando procede de la escisión abierta en sí por la obligación para con lo otro, de la necesidad/posibilidad de mirarse desde el punto de vista de lo otro. A partir de aquí habría que seguir las metamorfosis de este poder de diferencia con respecto a sí mismo. Por un lado se desvanecía con la disolución de la ligadura coactiva a Dios, o al prójimo. De ahí el proceso de descarga de responsabilidad que acabará en el desvelamiento del reino de la irreflexión en el hombre. Por ello, la segunda figura de la adecuación a sí mismo, en este caso en el modo de la desposesión constitutiva y de la coacción a obedecer a una verdad de sí mismo sustraída al control del yo. Nunca el sujeto es tanto él mismo como en lo que ignora de sí. En otros términos, a través de su división se corresponde consigo mismo. La inversión de signo que transforma al señor en siervo no debe ocultar la reconducción a lo idéntico de la función. Pero esto no es más que uno de los aspectos de la cuestión: no hemos acabado tan pronto con la cuestión de la economía subje-

tiva. En el momento mismo en que lo inconsciente adviene, alrededor de 1900, al sitio de la conciencia como emblema de la relación verdadera consigo mismo, el problema de la diferencia y de la identidad reflexivas, abandonado desde su consecución filosófica por Fichte y Hegel, alrededor de 1800, resurge en la fenomenología, por otra parte con nuevos costes; y su final se busca aún. El vínculo no sólo es de coincidencia cronológica. Abarca una solidaridad de fondo que se trataría de explicar histórica y lógicamente. En lo sucesivo sólo habrá avances verdaderos en esta cuestión con la condición de partir de la complementariedad de sus dos caras, a fin de explicarlas una por otra. La facultad de reflexión y el poder de lo irreflexivo en nosotros hay que comprenderlos como momentos solidarios de un único e idéntico funcionamiento. La organización del sujeto según lo otro es doble: no sólo hay que pensar la conciencia en términos de división tanto como el inconsciente, sino que se trata además de divisiones de sí mismo estrechamente articuladas. Lo que nos separa de lo desconocido de nosotros mismos tiene que ver íntimamente con esa otra separación, no menos enigmática, que nos procura un conocimiento de nosotros mismos. La ignorancia radical de las coacciones de la realidad, o sea, lo que ignoramos por excelencia de nosotros mismos, es indisociable, estructuralmente hablando, de lo que nos abre a la realidad y nos instala sólidamente en medio del mundo de los otros, ya se trate de percibir —es decir, de aprehender el mismo mundo que los otros— o de hablar. Apenas sabemos aún realmente lo que es la forma sujeto completamente desarrollada. Lo que de ella distinguimos con seguridad es hasta qué punto está lejos de lo que durante tanto tiempo se colocó bajo la idea de subjetividad y fue considerado como sus requisitos indispensables. Si se trata de comprender las condiciones de funcionamiento de un ser por él mismo —dotado de reflexión—, que simultáneamente sólo existe por sí mismo —cuya organización contiene enteramente en ella misma su propio principio—, nos queda camino por recorrer. En una palabra, ¿qué funda la existencia de algo así como un *sí mismo autónomo*? Para el pensamiento, el hombre posterior a la religión no ha nacido todavía.

2. EL SER-CONJUNTO: EL GOBIERNO DEL PORVENIR

Si precisamente hemos esbozado levemente esta historia de la individualidad posteológica es por el paralelismo que autoriza con la historia de las formas colectivas. La evolución del vínculo político desde hace tres siglos nos parece responder a una trayectoria muy

análoga a la que acabamos de trazar. En particular, la génesis del hecho democrático sólo puede entenderse históricamente, según nuestro punto de vista, como el establecimiento de una forma subjetiva de funcionamiento social. El advenimiento de la democracia es el paso de la sociedad de religión, es decir, de la sociedad sujeta a Otro, a la sociedad sujeta a ella misma, en tanto que sociedad estructurada fuera de la religión; la «subjetividad» en cuestión, precisemos enseguida, tiene bien poco que ver con lo que la herencia y la costumbre nos han hecho de ordinario poner bajo ese nombre. No evocamos aquí nada parecido a un tránsito milagroso de las tinieblas de la alteridad a la bella luz de la identidad, lo cual generaría una comunidad unificada plenamente por ella misma y capaz de voluntad unánime. Todo el difícil establecimiento del funcionamiento democrático moderno pasará precisamente por el duelo de este ideal de un sí mismo social, presente inmediatamente a sí, en beneficio de modalidades y de reglas de la acción colectiva que, por volverle resueltamente la espalda, no dejan de constituir en realidad las condiciones de un funcionamiento colectivo más auténticamente subjetivo.

De la sociedad sujeta a lo social-sujeto

El equivalente del pensamiento clásico del poder del sujeto sobre sí lo tenemos en las doctrinas de la soberanía política que le son contemporáneas. Habría que mostrar por lo demás el estrecho parentesco que une a sus procesos de formación respectivos. Resultan de una misma raíz religiosa: la separación de Dios, que si bien transforma de parte a parte la idea del hombre, no cambia menos la representación del poder político. Produce al sujeto de conocimiento y a su mundo-objeto por reunión en el seno de una sola *res cogitans* de las facultades antes jerarquizadas según los grados del ser y por reabsorción, correlativamente en el seno de una *res extensa* homogénea, de esas diferencias antiguamente ligadas a la coparticipación de lo visible y de lo invisible en el ordenamiento de las cosas del mundo. Crea el sujeto moral remitiendo al hombre interior la completa responsabilidad de sí. Pero también hace surgir una visión nueva, soberana, del poder y de la función, cargando al príncipe con la responsabilidad única del ser-conjunto. El rey deja de ser un patrón privilegiado en la jerarquía de los poderes, el mediador que liga al principio invisible la cadena visible de las comunidades naturales provistas cada una de su cohesión propia. Deviene el sustentador exclusivo por cuya voluntad existe una comunidad colectiva políti-

ca ligada. Se ve atribuir el monopolio de un vínculo social sin nada más en común, en su esencia, con la cohesión espontánea que crean los vínculos de sangre, de la tierra o de la corporación. El soberano tiende idealmente a sustituir la pluralidad ordenada de las comunidades y los cuerpos por la unidad reflexiva de un ser colectivo primitivamente constituida a partir de la voluntad de sociedad de sus miembros individuales. El orden que preside la vida de los hombres en común ya no es un dato que les vendría de fuera: hay que querer hacerlo para que sea; supone el esfuerzo intencional de un poder enteramente entregado a ese designio y perfectamente libre de sus medios y de sus movimientos para perpetuarse. Tal es el nuevo rostro del poder en el Estado moderno: la instancia especializada a través de la cual la colectividad accede a la subjetividad, la operación unificante del soberano que hace que aquélla se corresponda consigo misma en todas sus partes y coincida con un principio instituyente —su pacto fundador— que contiene completamente en sí. A este respecto, el camino de Hobbes es estrictamente homólogo al de Descartes y a la expresión en la teoría, en verdad depurada y radicalizada, pero históricamente adecuada a la transformación efectiva del poder que se opera en el Estado absolutista.

Esta transformación la podemos aún nombrar sin anacronismos, aunque desafiando a las imágenes recibidas: la emergencia del poder por representación. El soberano deja en efecto de ser un encarnador de la ley de fuera para devenir el instrumento, de «derecho divino», pero de sustancia completamente terrestre, de la relación de la comunidad humana consigo misma. No «representa» ya la exterioridad efectiva del fundamento. Dentro del cuerpo político responde a las necesidades inmanentes de su sostener-juntos. Este cambio capital de signo de la relación entre poder y sociedad, entre la base y la cima, pone los fundamentos para hablar de forma precisa de entrada en la era de la representación política. La acción del poder deja de estar situada bajo el signo de la diferencia de derecho entre la base y la cima, reflejo obligado de la trascendencia instituyente. Bascula hacia la realización de una adecuación interna de la sociedad con su propio principio y, por esta razón, hacia una coincidencia ideal entre la base que sufre y la cima que actúa; no sólo se trata en ello de imágenes del poder; se trata del sustrato simbólico inconsciente de empresas muy eficaces: la dinámica del Estado administrativo toma de aquí su resorte. Desde el momento en que es establecido el Estado soberano nos encontramos dentro de una lógica de la necesaria identidad de derecho entre los fines de la instancia política y de las razones del cuerpo social de las que es responsable.

Al principio, ciertamente, el proceso se traduce en un agravamiento de las viejas formas de autoridad. Toma las vías de una coerción redoblada y de una filosofía imperativa de la obediencia que parecen más agravar la sujeción anterior que anunciar la era de la ciudadanía. Pero lo que hemos de considerar son los esquemas subyacentes a este establecimiento despiadado del imperio de la voluntad: la meta que definen lleva a término la condena de los medios inicialmente movilizados a su servicio. La inversión democrática está en ciernes en las premisas del Estado absolutista. Éste señala en contra de sí mismo, cuanto más claramente se afirma su acción, hacia una figura de la legitimidad basada en la semejanza entre poder y sociedad que denuncia su propia exterioridad respecto a la nación. En él y por él cobra cuerpo la exigencia en cuyo nombre iba a ser derribado en forma de una coextensión inmediata y completa de la voluntad colectiva y de la ejecución soberana; ese sí mismo social en acto, sin separación ni demora, cuyo rostro inolvidable dibuja la voluntad general de Rousseau.

El ideal democrático tuvo a la monarquía como matriz. A través del poder separado por excelencia, mediante el cambio de naturaleza de la realeza inducido por la revolución religiosa de los siglos XVI y XVII, se forjó, se acreditó profundamente y finalmente se impuso la exigencia de una absoluta conjunción entre poder y sociedad, hasta su mutua indiferencia, que forma el horizonte de la política moderna. Y este origen se lee en ella. Equivalente todavía en ello a lo que observamos en relación con la constitución del sujeto individual, esta visión de un sí mismo social integralmente presente a sí se apoya fundamentalmente, en efecto, en un soporte extrínseco. Presupone una representación tradicional del deber ser colectivo; debe mucho al marco del voluntarismo absolutista en cuyo interior germinó y no existiría sin la reconducción de algunos de sus caracteres esenciales. Comenzando por la suposición cardinal según la cual es necesario que una sociedad quiera ser para ser, con la consecuencia que de ello se deriva, la necesaria unión del gobernante con los gobernados gracias a la cual adviene aquel indispensable saber de sí mismo de lo social: unión cuya versión más rigurosa es procurada por la composición general y la clara coincidencia de las voluntades individuales en el seno del soberano. Incluso lo más moderno de la filosofía del contrato —el artificialismo individualista— se apoya tácitamente sobre un resto de representación antigua de las condiciones de existencia del vínculo social: la coincidencia (consciente) del átomo con el todo y la conjunción (reflexiva) de la comunidad política, tomada en su cuerpo, con su principio instituyente. O para

decirlo de otro modo, es siempre en el interior del modelo de la sociedad sujeta donde se operó la invención de la sociedad-sujeto. Al menos retoma de ella dos rasgos: el perfecto ajuste de la parte con el todo y la adecuación completa de lo colectivo con su ley fundadora. Ello simplemente, por resumir con una frase lo que exigiría una demostración minuciosa, mediante una demostración que reduce al presente lo que pasaba por la anterioridad de la ley y, correlativamente, transmuta en adhesión o en participación consciente lo que resultaba del vínculo orgánico. Ésta es la razón de que con la disolución del Antiguo Régimen y con el advenimiento efectivo de la sociedad de los individuos doblen las campanas por esa aprehensión de lo político en términos de plenitud subjetiva. Se entra en un mundo en el que la unión íntima del poder y de la sociedad mediante la operación de la voluntad soberana ya no tiene sentido; en el que la coincidencia global de la comunidad humana con el principio imperativo que está en el origen de su orden ya no tiene más razón de ser. Y, por ello, en un mundo en el que ya no tienen base legítima el pensamiento de la sociedad según el origen y la definición de la forma política buena, como reiteración del pacto primordial; en el que la idea-fuerza de la unión deliberada de las voluntades instituyentes en el seno del acto colectivo ya no tiene soporte para acreditarla. Así, la vieja monarquía arrastró en su ruina a la filosofía misma que se erigió contra ella y que finalmente la abatió. La victoria del hecho democrático se pagó con la pérdida del pensamiento que le procuró su primera expresión.

Más aún: no lo perdió solamente; se hizo contra él. Todo el despliegue en la práctica de la sociedad sujeta a sí misma se realizó a contrapelo de esta determinación inaugural del sujeto social ideal. La realización subjetiva está en las antípodas de la representación de un sí mismo colectivo inmediatamente presente a sí mismo; pasa precisamente por lo que ésta implicaba excluir: así podría hacerse el balance de dos siglos de desarrollo tentativo de las democracias. No exige de ninguna manera esa coparticipación que fusiona a los actores particulares y al poder público, que parecía la condición de una sociedad en posesión plena de sí misma; es, a la inversa, la separación de una instancia especializada de gestión la que la produce. No solicita durante más tiempo el acuerdo expreso de las conciencias en el marco de un retorno meditado a las condiciones de fundación de la sociedad; supone, por el contrario, la emancipación de los puntos de vista y de los intereses individuales, que ignora de derecho la manera como es asegurada su composición conjunta, y la oposición declarada de los espíritus, que ignora de derecho lo que, sin embar-

go, los hace coexistir en un marco común. En fin, no requiere su concentración en un intenso presente en el que, gracias a la apertura mutua de las ciudadanías participantes, se obrara la pura unión consciente de la comunidad consigo misma, su totalización reflexiva; resulta de la proyección en el futuro y de la apertura a lo desconocido. Ésa es la paradoja de la reflexividad social tal como se constituyó en su desconocimiento universal y como empezamos a poder comprenderla, ahora que se ha impuesto sólidamente: no se acomoda muy bien a la inconsciencia de todos en lo que concierne a sus modalidades de funcionamiento. La democracia era el régimen que se conoce por sus reglas y que quiere ser explícitamente para lo que es. No hay ni conocimiento ni voluntad que valgan: bajo la apariencia de estas reglas y de este proyecto, obligado es constatarlo, se instaló a fin de cuentas un régimen completamente distinto, en su verdadera práctica, de lo que creían sus defensores y promotores. Pero no un régimen cualquiera, sino un régimen completamente ordenado a la operación de una subjetividad colectiva en acto, razón por la cual el punto de partida y el punto de llegada se comunican entre sí, evidentemente volviéndose la espalda. La subjetividad de llegada presenta sencillamente, respecto a la subjetividad buscada al inicio, la notable diferencia de que no tiene necesidad de conocerse para existir, ni de ser expresamente querida como tal para funcionar. No es la presencia la que la constituye, es la diferencia. No es la conjunción consigo misma la que la articula, es la división de sí misma. Ejemplo tipo de la reducción de la alteridad religiosa entendida como transferencia de lo otro al seno de la relación interhumana: la sociedad autónoma, la sociedad regulada y determinada puramente desde el interior de ella misma —y sujeta, pues, en este preciso sentido, a sí misma— es una sociedad organizada por lo otro. No ya lo otro sagrado que la gobernaba desde fuera, sino lo otro «laico», lo otro inmanente que ella es y que se hace por ella misma, ya se trate de la definición de su tiempo legítimo, de las formas de coexistencia de sus miembros o de la modalidades de su gobierno.

La era de la ideología

El futuro, ya tuvimos de paso ocasión de sugerirlo, es al tiempo lo que el infinito al espacio. Un mundo ontológicamente autónomo y cerrado sobre sí sólo es concebible como un mundo espacialmente infinito: por lejos y siempre más lejos que se vaya en su seno, nunca se verá el límite; no es pensable salir de él. De la misma forma una sociedad que deja de ser determinada desde fuera es una sociedad

que necesariamente bascula hacia el futuro; se vuelve completamente hacia él y se organiza de parte a parte con vistas a él[6]. El futuro es la orientación temporal obligatoria, la legitimidad hecha tiempo de una sociedad que supuestamente posee su principio ordenador en ella misma. La edad de la religión fue también el reino de una cierta temporalidad legítima. Fundamentalmente la del pasado; la religión primera y pura que se confunde, ya lo vimos, con la dictadura sin divisiones de los orígenes. La gran —y reciente— originalidad de las religiones de la trascendencia sería, en comparación con esto, conducir el fundamento exterior al presente: dentro del sujeto divino se unen el designio original y la voluntad actual. Una indicación a propósito de ello para disipar una confusión comúnmente extendida respecto a lo que sería la orientación hacia el futuro, que prevalece pretendidamente ya en el seno del cristianismo. No se trata de negar la esencial novedad que introduce en la historia el mensaje cristiano en materia de comprensión. Alojando en él el desenvolvimiento de un plan de salvación divino, le confiere un espesor, una dignidad y un sentido global, entre la caída y la venida del Redentor y el final de los tiempos, con los que ninguna otra tradición hasta entonces había investido el destino colectivo de la humanidad. Y es igualmente cierto que a través del sitio hecho a la espera escatológica de la resurrección de los cuerpos y del Juicio final constituye al futuro, por primera vez, en dimensión crucial de la experiencia terrestre[7]. Este futuro escatológico, suspendido en la imprevisible intervención exterior de la divinidad, nada tiene que ver sencillamente con el futuro histórico devenido, casi después de dos siglos, el horizonte activo de nuestras sociedades. La espera del término, por intensa que sea, no implica de ninguna manera prestar a la duración humana la menor potencia productiva, y productiva en particular de cualquier cosa que fuera susceptible de precipitar el Apocalipsis redentor. No hay ninguna relación entre lo que pasa en la historia y el final que le será asignado desde fuera (cualquier operación de las filosofías de la historia consistirá, en contraste, en conectar los dos). Lo experimentado a través de la espera escatológica es que todo viene de Dios y nada del hombre, es la confirma-

6. Para un esbozo histórico particularmente sugerente de este gran basculamiento de la temporalidad organizadora en el Occidente moderno, cf. K. Pomian, «La crise de l'avenir»: *Le Débat* 7 (1980), así como «Orientation vers l'avenir et dilatation du temps», en Íd., *L'Ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 291-308 [trad. cast., *El orden del tiempo*, Júcar, Gijón, 1990.]

7. Sobre este asunto, cf. la demostración clásica de O. Cullmann, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1957.

ción paroxística del sometimiento presente al Todopoderoso, cuya proyección en la esperanza de los últimos días no hace más que reforzar aquí y ahora. En lugar de ser la tensión de toda la práctica social hacia un futuro por hacer es, estrictamente al contrario, la confirmación de que son los hombres quienes producen su propio mundo en el tiempo; es la afirmación en acto de que su devenir creador tiene su sentido, sus determinaciones y sus fines en sí mismo.

El futuro es la temporalidad misma de la liberación, el eje temporal indispensable de un funcionamiento social subjetivo. Pues éste es el papel de esta proyección productiva en un futuro abierto: procura el eje alrededor del cual gira una reflexividad colectiva en acto. Establece una relación de referencia con un *otro* de un género especial —algo que ocurrirá—, a través de la cual la comunidad humana, en su trabajo multiforme para comprenderse a punto de cambiar, para abrirse al movimiento que la cambia, para recogerse allí y recomponer su identidad, para organizar su cambio, se instala en un proceso de reflexión global y permanente. Así, si hay sí mismo social es un sí mismo que no tiene nada que ver con la efusión de una omnipresencia de la comunidad reunida en su voluntad y su sentido: un sí mismo obrado, sin ninguna necesidad de conocerse en la operación que lo constituye, un sí mismo práctico, que resulta del trabajo indefinido de la sociedad sobre ella misma, al cual lo compromete su escisión de sí misma en el tiempo. La coacción legítima no consiste ya en reconducir lo que fue, en adelante consiste en crear lo que no es aún y que debe advenir. Es cierto que se trata siempre de una obligación estructurante respecto al lugar invisible, de deber y de deuda respecto a lo otro distinto de sí. Pero un lugar invisible que, por ser tan rigurosamente inaccesible como el dios mejor escondido —y no dejar de suscitar, por otra parte, llegado el caso, la adhesión irrazonable, el fanatismo y la superstición—, permanece en el plano de lo mismo, y de contenido puramente laico, puramente terrestre, puramente humano. Y un otro distinto de sí de una especie extremadamente particular, puesto que siempre está destinado a ser alcanzado, pese a su trascendencia siempre renaciente; puesto que está llamado a devenir sí mismo en la carrera sin término en pos de un horizonte que retrocede.

Por consiguiente, tan indispensable es comprender la relación anudada con el futuro en el seno de nuestras sociedades, en la dirección y como equivalente estructural de lo que fueron la relación con el pasado mítico y la relación con el presente de la razón divina, como necesario es indicar las diferencias que constituyen lo contra-

rio de una relación religiosa. Formalmente la función sigue siendo la misma: se trata siempre de institución de la identidad colectiva a través de la separación de un polo invisible de deber ser, de lectura de sí desde fuera de sí mismo. Ello no autoriza a concluir que estemos ante un nuevo rostro de la religión eterna devenida simplemente una religión del futuro. Pues en materia de exterioridad de sí mismo, el futuro procura una exterioridad de una ambigüedad muy notoria en la que lo otro y lo mismo se alían inextricablemente. El no-sí-mismo es al mismo tiempo, virtualmente, sí mismo; la trascendencia perpetua no se separa ahí de la inmanencia potencial. De manera que bajo la apariencia de una homología de función, el modo de funcionamiento, el modo de relación consigo mismo por lo otro distinto de sí mismo, se invierten. La diferencia temporal, por detenernos en este solo ejemplo, era el instrumento de una relación privativa y prohibitiva (no hemos hecho, no tenemos que tocar) con un orden recibido como objetivo, puesto que es de una vez por todas decretada por una subjetividad exterior. Cuando el invisible legislador toma tintes de futuro, deviene el elemento mismo de un reconocimiento del carácter generador de la actividad humana y el eje de una concepción identificadora de lo colectivo en su cambio mismo (el mañana será fundamentalmente diferente del hoy, sin embargo seguiremos siendo nosotros mismos, y seremos nosotros quienes lo habremos hecho). Es decir, exactamente lo opuesto, en todos sus puntos, de lo que fue el entendimiento entre el mundo y el vínculo de los seres de las religiones constituidas. ¿Cómo mantener en estas condiciones el término sin introducir más confusión?

Cierto es que durante un primer periodo, cuyo término estamos tocando, la relación con el futuro tomó o penetró en las formas de la religiosidad hasta el punto de poder dar la sensación de una fe sustitutiva. Creencias escatológicas, búsqueda de la salvación por la historia, sacrificios a los tiempos mejores, hasta la inmolación en masa: los datos que determinaron a los buenos espíritus a hablar de «religiones seculares» son bien conocidos. Nosotros hablaremos más bien, para distinguir cuidadosamente entre legitimación por lo extrasocial (y correlativamente por el pasado o por el presente) y legitimación por lo intrasocial (esto es, por el futuro) de edad de las ideologías. Para inmediatamente añadir que no es sobre este conjunto de discursos y convicciones, por considerable que haya sido su papel, sobre el que hay que juzgar el fondo de la relación de nuestras sociedades con su futuro. No expresa la sustancia de éstas. Representa un momento intermedio, el momento en el que lo nuevo, a saber, la adhesión al cambio, debió pactar con lo viejo según un proceso familiar, penetró

en el marco heredado de la cultura de lo inmutable, se comprometió con la visión religiosa del orden estable y conocido porque fue dictado desde fuera. Historia, pero con vistas al final de la historia; movimiento, devenir y producción de lo humano social en el tiempo, pero según las leyes eternas del devenir y con la perspectiva de una suma-reabsorción última del movimiento. Futuro, pero a condición de conocerlo y dominar su curso. Tal nos parece ser la fórmula general que permite hablar de ideología en sus diversas variantes como una formación histórica precisamente situada: un discurso que rompe con la explicación religiosa de las cosas a través de la orientación hacia el futuro a la que subordina la inteligibilidad de la acción humana, pero cuya economía reconduce de alguna manera a través del esfuerzo por asegurarse del futuro, nombrar su dirección con certeza y subordinar su producción a las obras de una voluntad plenamente consciente; el contenido escatológico o salvífico de la doctrina constituye entonces un aspecto extremo, pero de ningún modo obligado, del designio fundamental que consiste en todos los casos, por diferentes caminos, en hacer entrar lo todavía-no-advenido en un plan predeterminado. Sin embargo, ésa no es la verdad profunda de la relación de nuestras sociedades con el futuro. Incluso está lo bastante alejada de serlo como para suponer, en cierto grado de desarrollo —probablemente lo que estamos a punto de vivir—, la ruina de los sistemas de representación que aspiran al conocimiento y al control del devenir. Pues lo que cuenta en la relación con el futuro, desde ahora axial y constitutiva de nuestras sociedades, no es esta tensión unánime y meditada hacia una meta global pero claramente identificada, sino la organización práctica de la actividad social bajo la totalidad de sus aspectos por el imperativo de su propia producción, en el sentido preciso que conviene dar a este término —lo vimos—: otra manera de hacer, más y mejor, una relación de transformación-maximización con lo dado. Organización que implica en realidad la apertura a un futuro radicalmente indeterminado en su contenido y tácitamente aceptado como tal, incluso si cada vez más es preparado con conocimiento de causa, incluso si cada vez es mejor identificado en sus probables canales y en los factores de su precipitación. La manera como trabajamos en su generación excluye que lo sepamos. Y, sin duda, llegamos justamente al punto crítico en que la acumulación misma de los medios de cambio afecta de inanidad a la ambición de predicción de las ideologías, al hacer irresistible que destaque lo que por principio es desconocido del futuro. Cuanto más deliberadamente trabajamos por él, más abierto deviene para nosotros.

El niño y el futuro

La organización con vistas al futuro es, por ejemplo, la aparición y el desarrollo a lo largo del tiempo de la *educación* como sector separado de actividad especializada. Una sociedad que se legitima por su pasado y por su tradición tenderá a seguir siendo una sociedad de *aprendizaje*. Entrar en la vida será entonces penetrar en los marcos de un orden intangible, que hay que reconducir a lo idéntico el día que llegue el relevo. No hay necesidad de ninguna preparación aparte, sino una integración progresiva y controlada en los papeles y en los sitios designados de antemano, una incorporación regulada de los códigos, de las tareas y de los usos por inmersión, familiarización e identificación con los titulares de pleno ejercicio. Ello podrá no excluir instituciones específicas destinadas a transmitir saberes muy precisos: los métodos no dejarán de estar dirigidos por la forma general de la iniciación, ella misma dependiente en profundidad de una lógica ideal de perpetuación. Convencerse, impregnarse poco a poco de la ciencia como está establecida en los antepasados, a fin de sustituirlos honorablemente y de transmitir a su vez el estable tesoro de la tradición. En cambio, cuando se evidencia el designio no ya de iniciar a los continuadores en el elemento de la proximidad, sino de formar a un sujeto, de dotarlo para la existencia mediante su separación del medio de vida natural, mediante una reflexión especial sobre los medios con los que dotarlo y sobre los procedimientos más capaces de asegurar el desarrollo de su propio potencial, entramos en una lógica temporal completamente diferente. Así, ¿qué fundamenta el famoso sentimiento de la diferencia del niño sino la presciencia implícita de la diferencia del futuro del que es portador? La orientación de las perspectivas sociales de conjunto hacia el futuro hizo surgir tanto la figura del niño-rey, que encarna el valor por excelencia y es objeto privilegiado del compromiso afectivo, como la figura del niño-objetivo, preocupación primera de la responsabilidad colectiva si no de la razón de Estado, y objeto de una ciencia estratégica, de una empresa siempre más concertada de maximización de las esperanzas que representa.

Si se quiere concebir lo específico del fenómeno de la educación en el sentido moderno no hay otra vía que leerlo en términos de compromiso con el futuro. Se explica entonces, por ejemplo, para empezar, la separación de la vida que exige y que le es consustancial, por más que disguste a los apóstoles de la «apertura»: está anclado en la distancia al presente porque en verdad prepara para lo que todavía no tiene rostro. Pero también podríamos reconstruir

la historia de sus métodos a la luz de ese foco con el acento puesto siempre en los poderes latentes de lo indecible («las cabezas bien formadas»), a expensas de las capacidades actuales («las cabezas bien llenas»), amenazadas de obsolescencia. En función de este horizonte tampoco nos cuesta trabajo concebir el mecanismo que presidió la conocida ampliación —masificación demográfica y estiramiento temporal— de este periodo completamente aparte de la existencia, la juventud, devenida objeto de culto social emblemático, en que lejos de la utilidad inmediata sólo se trata de acumular potencial, de almacenar poder de futuro[8]. Aquí valoramos, sobre un eje complementario, cuán poca ideología implica de hecho la relación con el futuro en su forma pura: no solamente no requiere una representación determinada de ese mañana, cuyo humano recurso se dispone y cultiva a tan elevado precio, sino que en su operación misma supone lo infigurable.

Burocracia, democracia

La organización con vistas al futuro es todavía el establecimiento y despliegue de un tipo de poder profundamente original. La naturaleza específica y la expansión de las burocracias occidentales no son inteligibles fuera del vínculo congénito que mantienen con la gestión del cambio. Si hay necesidad de una instancia administrativa que se haga cargo hasta el último detalle de la regulación de la existencia colectiva, es a medida del poder políticamente instituido como la sociedad se reconoce a sí misma y al que se trata de procurar un instrumento. Por esta razón, el Estado democrático es necesariamente un Estado burocrático; históricamente, el Estado administrativo sólo podía expandirse como Estado representativo. Tiene como función dar forma y consistencia práctica al poder de la colectividad de producirse a sí misma por completo, poder que sólo tiene sentido en su duración. Desde este punto de vista, su legitimidad profunda consiste en ser la instancia misma del futuro, el punto del

8. La amplia tendencia puede entrar en contradicción con la realidad del momento: es exactamente a lo que estamos a punto de asistir. De ahí el carácter de auténtica «crisis de futuro» que reviste la actual incertidumbre acerca de los medios y de los fines de la escuela. Resulta de la antinomia relativa que se descubre entre dos sistemas de exigencias: la preocupación por la expansión de los individuos en el *presente*, devenido coyunturalmente todopoderoso, y el imperativo de su dotación con vistas al futuro, que constituye el vector pesado en el tiempo del desarrollo del hecho educativo en el seno de nuestras sociedades. Crisis no de la representación del futuro, sino de la obligación para con él.

espacio social en que se reúne y se materializa la capacidad soberana de instituirse de parte a parte; pero no en el instante, sino a lo largo del tiempo; no con la sólida conciencia de la meta perseguida, sino en la interacción dispersa, abierta, y muy poco, al hecho de su reto último, una multiplicidad de demandas sociales y una maraña de respuestas organizativas y legislativas. A través del crecimiento del aparato burocrático se realiza ni más ni menos que la subjetividad soberana que se esperaba de la transparente reiteración del contrato original, pero bajo un aspecto que no se esperaba: proyectada en la lentitud germinativa del futuro y en la inconsciencia maquinal de un enorme dispositivo de gestión.

Por la vía del tiempo, el principio de la soberanía del pueblo, cuyas despóticas consecuencias eran tan temidas, entró y entra todavía más en los hechos de la manera más liberal. No nos equivoquemos, de él obtiene el Estado el resorte de su invencible crecimiento: si tiene razones para insinuarse en cualquier parte, incluso en el secreto de las familias y en la intimidad de las personas, si es llamado a interesarse por una gama siempre más amplia de temas, sin toparse nunca con ese límite de la esfera de las relaciones privadas entre individuos en el que los pensadores liberales creían poder detenerlo, es al servicio de esta aprehensión transformadora como una sociedad democrática quiere asegurarse del *conjunto* sin excepción de los mecanismos y de las figuras de su orden. Pero ahí estaba lo imprevisible: esa ampliación irresistible de las atribuciones del Estado, potencialmente destinado a no dejar nada fuera de su campo, no implica de ningún modo el fortalecimiento autoritario de su opresión ni la pretensión de someter la actividad de los individuos a un designio unificador impuesto desde arriba, incluso cuando fuera torpemente dirigido desde abajo: como si el proceso democrático consistiera en designar doctrinarios encargados de modelar a la sociedad en función de la meta que eligió. Los dos movimientos están incluso en razón inversa el uno del otro. Lo significativo es que la dilatación del poder de autoconstitución de lo social encarnado en el Estado sólo se cumpla mediante su neutralización doctrinal creciente y la impersonalidad siempre más acusada de sus operaciones, rasgos que es indispensable considerar si queremos comprender sus evoluciones contemporáneas. Contra toda previsión la liberación del vínculo político avanza a la par del agravamiento del poder público.

Dicho de otro modo, la integración del punto de vista del futuro comprendido como punto de vista democrático de la producción de la sociedad por ella misma está, en su método y en sus efectos, en las antípodas de la voluntad de someter el presente a una representa-

ción determinada del futuro, que define en cambio el totalitarismo y resume la alianza antinómica de lo antiguo y de lo nuevo que allí se realiza: legitimación (moderna) del poder por el futuro, pero reconducción de la antigua subordinación de la sociedad a un enfoque organizador de una vez por todas definido desde fuera. De ahí el absurdo de concluir por abstracción a partir del crecimiento del Estado la inminencia del peligro totalitario. El orden burocrático no es intrínsecamente portador de la servidumbre como la nube no lo es de la tormenta. Su desarrollo en las democracias obedece a una lógica de todo punto opuesta a la que preside su omnipotencia en el marco de las sociedades comunistas[9]. En efecto, lejos de desarrollarse alrededor de la imposición coercitiva de lo que pretende saber del sentido final de la historia, el Estado democrático-burocrático progresa a medida de su renuncia misma a cualquier visión prescriptiva del futuro y de la acentuación de su apertura representativa a la multiplicidad moviente de las aspiraciones y de las iniciativas de sus administrados. No son las necesidades de la autoridad las que lo alimentan, sino las necesidades de su adecuación siempre más impersonal y más neutra al cambio social espontáneo, que a la vez deja estallar, y cuyo resumen, coordinación y regularización declaratoria le toca realizar —en una palabra, su transcripción política— de manera que se vuelva globalmente legible y controlable. En otros términos, es en función de la separación y de la autonomización crecientes de la sociedad civil como él mismo crece.

Contra todo buen sentido liberal, la emancipación de los actores sociales del marco coactivo de la fidelidad al Estado y la liberación de su latitud renovadora en los más diversos dominios, ya se

9. Nos hemos atenido intencionadamente a una visión del desarrollo democrático que excluye la salida totalitaria como su prolongación lógica. El análisis propuesto conduce en efecto a recusar la idea de una omnipresencia estructural de la posibilidad totalitaria en el interior de las sociedades contemporáneas. Permite, en cambio, precisar su naturaleza coyuntural y reconsiderar su examen desde un triple punto de vista: 1) El punto de vista del momento histórico preciso al que corresponde: esa fase intermedia entre determinación extrínseca (por legitimación religiosa) y determinación intrínseca (por proyección en el futuro), que representa la *edad de la ideología.* 2) El punto de vista de la articulación interna de sus componentes y de la alianza contradictoria entre lo antiguo y lo nuevo, entre fines arcaicos (voluntad de plena conciencia y de coincidencia final con el verdadero principio de orden colectivo) y medios modernos (los vectores mismos de la inconsciencia democrática) que allí se realiza. 3) El punto de vista de su localización: el tipo de sociedades en que se impuso, sobre la base de qué arraigo histórico (a la vista de lo que históricamente supuso el arraigo de las democracias), en función de qué coyuntura de fondo (transición imperio-nación). Este asunto será objeto de un próximo trabajo.

trate del poder de emprender, del derecho de pensar, de conocer y de decir, o de la facultad de asociarse, no tiene como efecto el declive del Estado, o al menos su limitación al ejercicio de funciones netamente específicas y delimitadas. La liberación de los sujetos sometidos a él equivale por el contrario a la liberación de su propia dinámica expansiva. Cuanto más deja hacer más tiene, a fin de cuentas, que hacer. En su inicio ganado contra él, este poder multiforme de los agentes y de los grupos de crear, de inventar, de cambiar no tiende, sin embargo, a terminar de restringirlo a la porción adecuada. Invoca y multiplica inmediatamente su intervención, cierto es que de un modo enteramente renovado. En virtud de la fecundidad misma de sus progresos, de los desequilibrios que engendra, de las carencias que hace aparecer, de las exigencias que hace surgir, requiere el apoyo regulador de sus compromisos como poder estructurante de control, sin otro término asignable a este movimiento que su universal aplicación a la diversidad colectiva en su constante diferenciación. Pero movilizándolo de este modo lo transforma. La demanda de Estado equivale en este caso también a asignación del Estado a un papel inédito: cada vez menos autoridad al viejo estilo, cada vez más representación. Marchar hacia la coextensión al cuerpo social en todo su espesor y en toda su extensión, pero mediante el vaciamiento progresivo de la antigua relación de *imposición de sentido*, en beneficio de la instalación en una relación de *correspondencia funcional*, de *reflexión en acto* en la que en lugar de hacer prevalecer un deber ser extrínseco, se trata de concretar bajo la forma de aprehensión práctica la concepción del cuerpo social por él mismo, la posesión efectiva de sí mismo. Teniendo como horizonte estructural la *relación pura* de sí mismo a sí mismo entre polos convertidos por intercambio representativo en tan exactamente adecuados el uno para el otro como sea posible; no teniendo la omnipresencia del Estado otra finalidad que hacer globalmente aprehensible y figurable la autogeneración en el tiempo de una sociedad enteramente autonomizada, «liberalizada» en su capacidad de iniciativa en todos los sentidos. Y teniendo como asunto la *actualización integral del poder común de futuro* a través y al término de la tensión y del ajuste entre el polo civil y el polo político-administrativo.

Resultan dos cosas de esta evolución que asocia el ejercicio social de la soberanía como libertad del devenir y su doble político como generalización del papel del Estado: una transformación de la figura del futuro y una transformación del dispositivo a través del cual su preocupación cobra cuerpo. Por comenzar por la «infraes-

tructura», el equilibrio interno del sistema político-administrativo se encuentra profundamente modificado por un doble movimiento de rebajamiento relativo de lo político y de dignificación-autonomización relativas de lo administrativo. La vieja visión jerárquica de una instancia política poseedora exclusiva de la legitimidad y definidora por esta razón de las orientaciones que una máquina burocrática subordinada se contenta con poner de relieve y aplicar para ser la articulación teórica del funcionamiento del Estado —decisión/ejecución—, está claro que corresponde cada vez menos a la realidad de sus operaciones. Primero, porque la visión de la política en términos de voluntarismo doctrinario, en la que corresponde al representante modelar la sociedad en nombre de un sistema del futuro, es cada vez más abiertamente inadecuada respecto a lo que se descubre poco a poco como la función verdadera del Estado, con el ascenso del punto de vista de la gestión en política que de ello se deriva. Y después, porque esta desacralización del papel gubernamental, su trivialización tecnocrática, coincide en cambio con un ascenso del aspecto político de la función administrativa, tanto en su contenido como en sus formas. La frontera entre materias nobles y materias prosaicas se difumina hasta desaparecer virtualmente cuando el campo social entero deviene de derecho el teatro de un proceso de autoconstitución, cuya refracción unificante ha de procurar el Estado. El más humilde seguido de la más modesta actividad tiende a adquirir la eminente dignidad de la responsabilidad política cuando el sector vinculado tiende él mismo a encargarse, como cualquier otro, de la eminente legitimidad del cambio social y de la gestación colectiva. A lo que hay que añadir, esta vez por el lado de la forma, los efectos considerables que trae aparejada la penetración conexa del *ethos* representativo en el corazón de la práctica administrativa misma. En el centro del ascenso del papel de los funcionarios está la integración espontánea, informal, de los procedimientos consultivos y arbitrales en principio asegurados por el canal institucional del sufragio. Les confiere un peso propio y una cierta autonomía de legitimación que los eleva sensiblemente, incluso de manera difusa y no formulada por encima de su función teórica de ejecución. El momento propiamente político de la vida colectiva, la designación de los representantes, tiende por ello a reducirse a las proporciones del rito que explicita un proceso general y permanente. De ahí el retroceso innegable de una función parlamentaria restringida poco a poco a la decisión final únicamente, a la sanción formal de una elaboración legislativa llevada a cabo fuera de ella por la administración, pero en realidad también completamente

de forma representativa. Nada de inútiles alarmas: esta pérdida de vitalidad del foco oficial y visible de la delegación política señala menos un declive preocupante de las instituciones democráticas que el triunfo y la imposición de su espíritu, con la desmultiplicación natural de las vías inmediatas de su ejercicio.

Así, cuanto más deviene el Estado lo que la orientación del tiempo social exige que sea, más tienden a juntarse en su seno, a penetrarse, y en cierta medida a indiferenciarse, representación y administración. Y más crece, por otra parte, la *infigurabilidad del futuro.* Cuanto más pesa y está presente la preocupación por él en la vida social, su organización, como organización del cambio, moviliza más medios, ocupa a gente, segrega instituciones destinadas a conocerlo, a prepararlo, a encauzar su curso, menos puede ser encerrado en una representación definida. La multiplicación y la concentración en el presente de los instrumentos dirigidos hacia él y exclusivamente entregados a su causa, la creación de un verdadero *poder de futuro*, lejos de asegurarnos un control creciente de su designio, tienen como efecto abrir siempre más radicalmente el horizonte. Su apertura y su incertidumbre se amplían con los recursos y cuidados que le consagramos. Cuanto más penetrados estamos por la idea de que nosotros lo producimos, más se afirma nuestro sentimiento de responsabilidad al respecto y, consecuentemente, la preocupación de comprender cómo lo producimos, por qué vías, hacia dónde, y cuanto más su rostro, su nombre, se desdibujan, se sustraen, desaparecen, menos sabemos lo que será a fin de cuentas. La institucionalización masiva del porvenir destituye infaliblemente a figuraciones, a predicciones y a religiones del futuro.

No hay decapante crítico más implacable contra las ideologías, entendidas como ciencias ciertas del sentido de la historia y del contenido final del futuro, que el desarrollo mismo de la orientación de nuestras sociedades hacia el futuro y que la organización que materializa su poder de producirse. No hace tanto tiempo —apenas medio siglo— que desapareció el partido del pasado como fuerza socialmente significativa: el partido de la contrarrevolución y del restablecimiento de la legitimidad por la tradición, la jerarquía y la organicidad del vínculo comunitario. Estamos a punto de asistir al hundimiento y extravío de lo que fue por excelencia el partido del porvenir: el partido revolucionario, el partido de la reconciliación terminal de la humanidad consigo misma. Hasta la representación mesurada, «centrista», del movimiento es alcanzada en el corazón, al menos bajo la forma canónica, pues veremos que conserva, desde otro punto de vista, un cierto modo de necesidad. En virtud

de la continuidad y de la identidad de las formas sociales fundamentales a través del tiempo que postula y cuyo perfeccionamiento simultáneamente registra, se muestra inadecuada para nombrar esa capacidad futura de diferenciación de sí misma, ese poder de discontinuidad que una sociedad enteramente estructurada en torno a su posesión instituyente y a su proyección generadora en el futuro es llevada a atribuirse. Mañana será otra; sólo será un hoy agrandado y mejor. Ni uno solo de los sistemas de representación que rendía cuentas del tiempo social, del deber ser colectivo en devenir, es aún sostenible; no hablamos ya de la voluntad de reanudar un vínculo vivo con el pasado ininterrumpido, cuyo último sobresalto en este siglo, al alcance de la memoria próxima, habría que grabar; hablamos de las versiones canónicas del discurso del futuro, de la ideología en su versión de continuidad progresista y en su versión de ruptura revolucionaria, desigualmente en la forma, sin duda, pero en el fondo idénticamente extenuadas, descalificadas y desbordadas por el movimiento histórico. Deshaciendo y destruyendo las figuras que permitían concebirlo inteligiblemente, el futuro surge como un *desconocido*.

¿Sin embargo, habrá que hablar a propósito de esta disolución de las antiguas referencias de una «crisis de futuro» como si se tratara del declive transitorio de un poder de representación destinado a restablecerse? De ningún modo, pues se trata de la entrada en un régimen normal en el que el futuro quedará sin rostro. Lo que se desmorona con las ideologías es la forma última, de vestigio, que revistiera lo religioso en nuestro mundo, la última recomposición posible de la imagen de un orden social laico en términos de orden del afuera, ya por calco del contenido (escatología), ya por préstamo de estructura (eternidad «burguesa» de relaciones sociales simplemente sometidas a progreso, desde la autoridad familiar a las leyes del mercado, pasando por la obligación política). Dicho de otro modo, con la entrada del futuro en lo infigurable se acaba la *laicización de la historia*. Lo desconocido del futuro, sin rostro y sin nombre, pero al que nada nos obliga, hacia el cual no nos precipita ningún oculto determinismo, es el *futuro puro*, desprendido del resto de crisálida teológica que seguía ocultándonoslo en parte desde hacía dos siglos. El trato con él va a prescindir paulatinamente de adivinos, de intercesores y de oficiantes de sacrificios. Ésta es su mayor paradoja: deviene tanto más laico cuanto más se descubre como perteneciente al orden de lo invisible. Cuanto más imprevisible deviene, menos fatal es, más nos responsabiliza, más nos remite a la ineludible y fría seguridad de que lo producimos, de que nacerá

de la maraña infinitamente compleja de nuestras acciones. Es menos posible tenerlo por objeto de superstición o de culto. Cuanto más evidente se hace que sólo sabemos una cosa: que será *otro* lo que estamos en condiciones de representarnos, más nos obliga esta confrontación con nuestros límites a asumirnos como autores de una historia que nada ni nadie determina desde fuera y que sólo comporta un enigma: el nuestro. Signo cierto de que avanzamos en adelante a contrapelo de la lógica religiosa de los orígenes: la prueba de la alteridad, matriz eterna de la dependencia, convertida en referencia coactiva de la libertad.

El poder de lo idéntico y la sociedad de lo nuevo

Sin duda, es siguiendo el hilo proporcionado por la formación del aparato convertido de este modo en la institución misma del futuro como mejor concebimos las bases de este basculamiento del eje temporal de nuestras sociedades que informa y organiza el despliegue de su cultura. E importa concebirlo si queremos comprender completamente un cierto número de rasgos de apariencia hermética o contradictoria del desarrollo contemporáneo; en particular, todos aquellos que giran en torno a la relación Estado-sociedad y de esa doble dinámica tan desconcertante *a priori* de la liberalización y de la estatización. Es en función de una lógica temporal, por ejemplo, como deviene en última instancia inteligible ese fenómeno altamente misterioso, cuando pensamos en él, que fuera la autonomización de un polo civil en el seno de la sociedad; y fenómeno tanto más desconcertante cuando en lugar de traducirse por un debilitamiento del Estado, como ocurre normalmente en un juego de suma cero, produce su refuerzo a una escala jamás vista. Tal refuerzo, a su vez, no excluye, sino que a su manera alimenta, una independencia desde el punto de vista puramente social tanto menos cómoda de establecer y de aprehender en la medida en que, cada vez más, está desprovista de espesor y de inscripción política propios. Paradojas y apariencias engañosas, cuyo esclarecimiento exige que nos remontemos a la raíz de una cierta temporalización de la experiencia colectiva, a la que comprender como el movimiento por el que una sociedad se desliza fuera del tiempo de la religión.

Lo que inmediatamente aparece cuando nos remontamos en dirección a los orígenes de esta máquina temporal por excelencia que es la burocracia occidental es la existencia de dos estratos bien distintos. Bajo la orientación futurista hay una instalación en la permanencia que procura su base y su condición. No hubiera existido bas-

culamiento concebible hacia el futuro sin este inmenso trabajo precedente, venido de muy lejos, íntimamente ligado al despliegue de las virtualidades cristianas por el que el hecho colectivo, bajo sus diversas formas, se ancló poco a poco en la perpetuidad y se redefinió a partir de ello. La bifurcación occidental está recogida enteramente, en cierta manera, en esa decisión primordial respecto a la duración. Subjetivación de lo social, impersonalidad del poder, apertura a la historia: las innovaciones fundamentales que subvirtieron la figura familiar del ser colectivo tienen en común esta misma fuente temporal. Resultante directa del proceso cristiano de despliegue de la trascendencia: la autonomía ontológica de la esfera terrestre se confirma y se concreta a través de su continuidad sin término. La separación de Dios se verifica por el tiempo. A la vista de la eternidad terrestre, la perpetuidad de los cuerpos inmortales, constituidos a partir de criaturas transitorias, manifiesta en su infinitud la clausura del mundo de los hombres sobre sí mismo. Los individuos nacen y mueren, las comunidades que forman, las instituciones a las que sirven, permanecen indefinidamente. La constatación de esto es una perfecta banalidad. Menos lo es, y corresponde a una verdadera evolución mental, haber concluido de ello que esos colectivos perpetuos debían, por este hecho, existir independientemente de sus miembros visibles y con una existencia más «real», por completamente impalpables que sean, que los seres que les prestan carne durante un instante. Extraordinaria inversión de perspectiva que transmuta a los vivos visibles en representantes de entidades inmateriales —la corona, el reino, el cuerpo político, más tarde, el Estado, la nación— a los que su inalterable identidad a través del tiempo confiere el estatuto de *personas*. Personas muy extrañas ciertamente puesto que están vacías de personalidad, puesto que son puramente «morales» y ficticias, pero personas que no van a dirigir menos una redistribución general del principio de cualquier autoridad en el seno de la sociedad. No hay otro poder legítimo que el ejercido, a título precario, en nombre de un colectivo trascendente. Todo lo que constituye la originalidad absoluta de las formas del poder político desarrolladas por el Occidente moderno sale de esta operación básica: la determinación del poder como inapropiable, la diferenciación sistemática de la persona y de la función, la redefinición de los papeles públicos en términos de representación o de delegación. La impersonalidad esencial del poder es un efecto de la personificación que se supone que realmente posee lo colectivo —Estado o nación— y que deriva de su perpetuación. Francia es una persona porque es eterna, al igual que su Estado está dotado de personalidad porque

no muere nunca. El lugar del poder sólo está humanamente vacío porque está trascendentalmente ocupado, no ya por dioses de otro sitio, sino por invisibilidades terrestres surgidas de la duración del cuerpo social.

No se trata aquí de «ideas sobre el tiempo», sino de prácticas de la duración, administrativa y políticamente constituidas, que esas «ficciones» personificantes prolongan y articulan a la vez. Gracias a esta postulación efectiva de una permanencia subjetiva y trascendente de lo colectivo, la cultura occidental pudo devenir una cultura del cambio. Actuando así, en efecto, liberó el campo concreto de iniciativa de los individuos materialmente existentes desplazando el lugar social de la identidad, restableciéndolo en otra parte, bajo otra forma, y asegurando de otra manera a los *actores humanos* la intangible estabilidad de su mundo. La innovación es en realidad, una vez más, una transformación. La invisible igualdad de la persona colectiva consigo misma, a través y pese a la incesante renovación de sus miembros, recompone de hecho, de otro modo, pero con resultado equivalente, el imperativo de identidad que antes pasaba por la continuidad sin fallas de la tradición. Los actores aparecían en escena y desaparecían, los ocupantes del mundo no paran de cambiar, pero el mundo mismo no se mueve, una vez por todas fijado en sus normas desde el comienzo de los tiempos y destinado a ser transmitido y repetido de manera inmutable, de edad en edad, de generación en generación, hasta el final de los tiempos. Lo significativo, en comparación con la subjetivación occidental del ser colectivo, es hacer nacer lo inmutable del cambio mismo. Cuanto más innovan los agentes visibles y no sólo se suceden a través del tiempo, cuanto más añaden, aportan, rompen con las formas establecidas y las renuevan, más confirman la inalterable identidad consigo mismo que conserva a distancia el conjunto inmortal que supuestamente los reúne, más alimentan su invisible individualidad, más certifican su trascendente perpetuidad. De ahí, dicho sea de paso, la pertinencia particular que conserva, en y contra todo, la noción de *progreso*, cuando tratamos de designar esta manera de presencia a sí mismo, inmóvil, del ser colectivo en medio de las transformaciones de un universo material, por otra parte en expansión. Si queremos comprender por qué no estamos cerca de haber acabado con el progreso hay que considerar, junto a los factores que tienden a descalificarlo a causa de su inaptitud para nombrar lo otro futuro, su capacidad de nombrar una suma indefinida de contenidos sin alteración de la identidad de conjunto que informan. Si pudo producirse una valoración del movimiento, de la ruptura, de lo inédito como la que conoci-

mos, fue, sin duda, gracias y en función de este anclaje precedente en algo inmutable de un nuevo género, de este arraigo en una perpetuidad invisible. Le debemos enteramente nuestra fe en la fecundidad de la duración. No solamente el surgimiento más imprevisto, la invención más desconcertante o el cambio más radical no ponen en peligro la inalterable estabilidad de fondo de la entidad colectiva, sino que la confortan y la nutren. Cuando tratamos de la orientación de las actividades, la eficacia del dispositivo es incomparable. Genera una seguridad sobre los efectos del tiempo que no ha debido pesar poco en la determinación de afrontar lo desconocido del futuro. Procura la base sólida sin la que las conductas de compromiso masivo, de cálculo a largo plazo, de apuesta metódica por el futuro no hubieran podido adquirir su desarrollo generalizado y su regularidad de evidencias cotidianas. Bajo la economía del futuro hay una formación política de la perennidad colectiva que constituyó su condición de posibilidad histórica y que sigue procurándole su sustrato simbólico y práctico. De la continuidad administrativa y de la impersonalidad del Estado, garante de su intangibilidad, al ejercicio del poder en nombre de la nación, vivo reconocimiento de su perpetuidad personal, no dejamos de apoyarnos en una organización del tiempo social que, por *lo mismo* que instaura, condiciona nuestra apertura a *lo otro* del devenir.

Pero poner en evidencia este estrato profundo de la relación de los modernos con la duración no tiene como único interés hacer más inteligible la aparición de esa cosa verdaderamente sorprendente, según lo que podemos saber de los reflejos y de las pasiones milenarias de la especie humana: una cultura del cambio; de hecho hemos cambiado menos de lo que podríamos creer; bajo nuestro culto de lo nuevo hay mucha fe en lo inmutable. Su interés consiste, sobre todo, en permitir comprender mejor ese fenómeno tan axial como oscuro de la política moderna que es la separación de la sociedad civil y el Estado. Autonomización de la sociedad civil quiere decir liberación de un polo práctico de movimiento con relación a un polo trascendente de estabilidad. Éste no existe a su vez de manera verdaderamente independiente más que una vez despersonificado, desincorporado, expresamente representado. En efecto, mientras el rey siga siendo tenido por encarnador visible de esas realidades invisibles, incluso puramente terrestres y no ya celestes, que son la corona, la dignidad soberana, o el cuerpo político del reino, no hay en cierto sentido Estado ni nación verdaderamente concebibles como entidades autónomas de pleno derecho; es decir, que su ex-

pansión como personas trascendentes, completamente «personales» y plenamente existentes por sí mismas es detenida por la identificación y el vínculo que conservan con un ser de carne. Lo invisible legitimador queda consustancialmente asociado a lo visible, físicamente presente en él, a través de la persona del soberano. Figura límite de la conciliación de los contrarios, de la personificación mantenida de lo virtualmente impersonificable en la que se resume la íntima fragilidad de la monarquía absolutista. Por más que el sistema de la mediación jerárquica se esfuerce en hacerse cargo de administrar y de contener un principio destinado a destruirlo, no prevalece menos. El conjunto de los vínculos entre los hombres queda gobernado por su necesaria ligazón, mediante la red graduada de las dependencias, al foco real de cohesión. En ese marco no hay así nada verdaderamente concebible como una «sociedad civil»: la relación social sólo tiene sentido y realidad como relación con el nudo político y eslabón de la cadena política, comprendidos en ello la célula familiar y el gremio. Con la determinación democrática del poder como humanamente inapropiable se impone la especificación definitiva de lo político, a medida de la individualidad autónoma que adquieren los conjuntos perpetuos en cuyo nombre se ejerce el poder. La separación de lo político es función directa de la trascendencia temporal de la persona colectiva. No tiene otro vínculo. Su acabamiento coincide con la emergencia de la representación concebida originariamente en su duplicidad constitutiva: se trata seguramente de representar a los vivos-visibles en un momento dado; pero también de representar el ser invisible, perpetuamente igual a sí mismo, que nace de la muerte de sus miembros y vive de su sucesión, y del que los ciudadanos sólo son representantes transitorios.

Concebimos el efecto liberador de esta afirmación-secesión de un polo autónomo de la identidad política. Exime al conjunto de las actividades concretas y de las relaciones efectivas entre individuos de toda responsabilidad y de toda obligación respecto a una cohesión social en lo sucesivo asegurada por otras vías y otros medios. Por un lado, se da claramente la función política como función de garantía de la intangibilidad del conjunto colectivo a través de la duración, tal como está encarnada en la continuidad anónima del aparato de Estado. Y, por otra parte, se da después, frente a esta esfera de lo colectivo como tal, definida por el poder de perpetuidad y la abstracción invisible, la esfera propiamente «civil» de lo individual como tal, de la materialidad tangible, de la libertad de movimiento y del derecho de futuro. Aparece por primera vez en la historia un orden de relaciones puramente privado entre los hom-

bres, en el sentido de enteramente establecido sobre la base de sus solas y mutuas voluntades, en la legítima ignorancia de las coacciones inherentes al vínculo general de la sociedad. De ello resulta en particular la separación de la economía, con la disolución de cualquier plan corporativo que fije por adelantado, en nombre de los intereses superiores de la cosa pública, el reparto de las tareas y el ajuste de las funciones. Tal plan es sustituido por la libre dinámica de una división del trabajo social regulado por las solas necesidades internas del proceso de producción-consumo, necesidades asumidas ellas mismas (libertad de empresa) y anónimamente reguladas (la «mano invisible» del mercado). Ya vemos lo que semejante instauración de un derecho del individuo a la iniciativa económica representa en cuanto ruptura con la antigua legitimación temporal de la tradición —un derecho a la creación de un foco independiente de sociabilidad en función de un cálculo de las necesidades colectivas que sólo pertenece a él—, lo que supone de tácito reconocimiento de la imprevisibilidad del movimiento social y de apertura generadora. Pero también consideramos lo que la idea de una composición y de un ajuste de los intereses y de las necesidades, de las ofertas y las demandas aseguradas automáticamente, fuera de cualquier intervención humana, representa en cuanto ruptura en relación con la imagen de un orden social suspendido de la omnipresente voluntad del príncipe y soldado por ella a su norma fundadora. Ahí se da todavía la diferencia de los sustratos temporales: el reino del tiempo de antes contra la regulación por el después. Por un lado, con el primado de la soberanía política, la omnipresencia del cuerpo social a una ley anterior y superior a los designios de los hombres; por otro lado, con el mercado, un orden colectivo comprendido como resultante de la acción de los individuos, de manera que el equilibrio obtenido en el presente supone la introducción permanente de desequilibrios tan numerosos y con tan complejos efectos, que nadie sabría hacerles verdaderamente frente. Desde este punto de vista, el anonimato de la regulación mercantil aparece en su registro, bien como el doble, bien como lo simétrico de la impersonalidad del poder democrático.

La emancipación de la sociedad civil es así un fenómeno que hay que comprender en términos de distribución y de articulación de los tiempos sociales. Razón por la cual el cambio, tal y como es institucionalizado en el centro de la democracia, tiene la muy notable propiedad de alimentar dos temporalidades antagónicas. Ciertamente produce discontinuidad, pero también continuidad. Genera algo nuevo, es su cara visible, pero simultáneamente también, lo que es

su cara invisible, algo idéntico a sí mismo. De manera que nuestras sociedades presentan esa ambigüedad chocante de ser a la vez las más móviles que se haya visto y las más estables, las más «calientes»; las más atormentadas por la subversión de todos los instantes y las más sólidamente ancladas en la permanencia. Esta ambigüedad es la fórmula misma de la división sociedad civil/Estado: por un lado, la producción del cambio, el tiempo de lo inédito radical, y por otro, la integración del cambio, la sublimación temporal de lo nuevo en invisible igualdad a sí mismo.

La clave de la historicidad está una vez más, sin duda, en esa capacidad de fabricar perpetuidad política sobre la base de novedad social. La entrada en la era del futuro lleva consigo la necesaria disociación de lo local y de lo global, de lo individual y de lo colectivo, de lo social y de lo político. De esta manera no es de una simple inversión del primado jerárquico del todo sobre las partes de lo que conviene hablar, sino de una mutua transformación del todo y de las partes por la integración del parámetro de la duración, de una liberación en el tiempo de la acción de las partes por la trascendencia temporal del todo. La libertad del emprendedor o del innovador está hecha en general de la contribución que sus diferentes actos aportan a distancia a la identidad de la persona colectiva y, en el límite, del derecho a la inconsciencia de ser en sociedad que obtiene, inversamente, de la inalterable presencia a sí mismo del conjunto separado, que su práctica postula y sustenta a la vez. A partir de esto, la dinámica paradójica de las relaciones entre Estado y sociedad civil puede verse bajo otra luz: bajo el refuerzo de la neutralidad del aparato político-administrativo al hilo, por ejemplo, de la ampliación de sus atribuciones y de su influencia. Su expansión corresponde, llamado como está a asegurarse irresistiblemente el monopolio de la institución del vínculo social propiamente dicho, a la separación creciente de lo político, que capta y absorbe en toda la extensión del espacio social. Pero la separación de lo político es la trascendencia de la persona colectiva; es, consecuentemente, la acentuación de la impersonalidad funcional del poder y la neutralización del Estado por la invisible continuidad en cuyo nombre cada vez más ampliamente gobierna. Cuanto más crece, más está idealmente al servicio de otra cosa distinta de él mismo. Es cierto que a través de este movimiento de extensión retira a las instituciones de la sociedad civil, ya se trate de la familia, de las Iglesias, de las profesiones, o de las empresas, lo que en ellas podía subsistir de inscripción política y de consistencia relativamente autónomas. Todo lo que mantiene a los seres juntos es de su exclusiva incumbencia; está destinado a apo-

derarse de ello. Esto no significa de ninguna manera que tienda a retraerse de la separación de la sociedad civil, por el contrario, profundiza su separación en tanto que esfera de la autonomía individual. Sencillamente la sociedad civil se manifiesta cada vez menos bajo la forma de segmentos organizados que, precisamente por su peso, desempeñan el papel de bloques sociales independientes y autoconsistentes (como durante mucho tiempo fue el caso, por ejemplo en Francia, del bloque confesional católico). El movimiento social deviene en un sentido profundo el movimiento de los individuos.

Por lo demás, probablemente estemos en este asunto al borde de una inversión de fase: el proceso de monopolización de lo político que produjo el espectacular crecimiento del Estado en el curso de los últimos decenios está en lo esencial acabado, en particular, gracias a la reducción del bastión coriáceo que, por su ambigüedad, le opuso durante mucho tiempo el poder económico[10]. Pero una vez *políticamente* neutralizadas la empresa, la propiedad y la fortuna, el Estado mismo redescubre sus virtudes. El acento se desplazará y será de nuevo llevado sobre el poder de iniciativa y la necesaria libertad de maniobra de los actores de la sociedad civil. Ello no hará decrecer de manera fundamental las prerrogativas del Estado, aun cuando hiciera modificar enteramente sus modos de intervención en algunos aspectos. Tampoco hará renacer instituciones civiles provistas de su propia inscripción política. Si vamos hacia algo así como una nueva liberalización después de una fase de intensa estatización es por el triunfo de ésta, de manera que las relaciones privadas libremente anudadas por los individuos retoman una vitalidad creadora, reconocida gracias al suplemento de seguridad referido a la fuerza

10. Habría que reescribir de manera general la historia de las relaciones entre Estado y sociedad desde el siglo XVII en términos de ciclos en los que a una fase de encuadramiento y de modelación por parte del Estado sucede una fase de liberalización y de autonomización de la esfera civil, permitida de hecho por las condiciones de estabilidad, de homogeneidad y de legibilidad del espacio social creadas por la influencia voluntarista de la máquina política; nunca se insistirá bastante en el papel determinante del organizador precedente procurado, con la aparición del mercado autorregulado, por los aparatos de las monarquías territoriales. A su vez, la liberación de las iniciativas sociales suscita el lugar y la llamada a una intervención y a una recomposición del Estado de un nivel superior. El carácter sucesivo del proceso y su modo conflictivo de manifestación no deben disimular la solidaridad profunda y la cooperación de sus dos polos. Si consideramos el paso del estatismo del siglo XVII al liberalismo del siglo XVIII en Europa occidental, ese aspecto se desprende del estudio comparativo de M. Raeff, *The Well-Ordered State. Social and Institutional Change through Law in Germania and Russia, 1600-1800*, Yale University Press, New Haven, 1983.

de identidad colectiva e instaurado por la dilatación del poder público. La autonomía de la sociedad civil no puede ser ya la independencia de los cuerpos del Antiguo Régimen, los cuales eran, por otra parte, pese a esta independencia, rigurosamente impensables en términos de sociedad civil. Es la imprevisibilidad de derecho de la reacción y de la orientación individual. Aun cuando los cuerpos intermedios declinen, éstas no dejarán de crecer. Hay a este respecto perfecta congruencia entre la ola de liberalización que se dibuja y el basculamiento hacia un futuro puro, desprendido de las proyecciones ideológicas, que señalábamos más arriba. La orientación en regla del conjunto de las actividades hacia el futuro, la institucionalización sistemática del poder de producirse, suponen la autonomización completa del principio de iniciativa y del foco productor que constituye en el dispositivo la sociedad civil; es decir, no la recomposición de núcleos de sociabilidad en competencia con el Estado, sino, al contrario, la aumentada dispersión de las entradas individuales en el universo colectivo y la valoración de su capacidad de diferenciación activa sobre el fondo de la garantía del Estado. Los dos invisibles se unen: lo invisible de lo distinto de sí mismo, lo infigurable del futuro prometido por la organización del cambio en su plenitud, y lo invisible de lo idéntico a sí mismo, impalpable identidad del pasado, del presente y del futuro, certificada por la anónima continuidad del aparato del cambio.

3. EL ENTRE-SÍ: LA ABSORCIÓN DE LO OTRO

Si nos hemos extendido tanto sobre la nueva economía del tiempo social que resulta del paso a la legitimación por el futuro, es a fin de resaltar hasta qué punto nos encontramos ante un sistema completo de estructuración del ser-conjunto en oposición rigurosa, en todos sus puntos, a los sistemas articulados por el tiempo religioso. Si hay religión fuera de la sociedad es considerada a través de esta inversión de las lógicas de la duración, con su arborescencia de implicaciones efectivas en los registros en apariencia más alejados de la actividad colectiva, de la relación con la infancia a las formas de la burocracia, pasando por el orden de la producción y de los intercambios. Y si tiene algún sentido hablar, a propósito de esto, de una sociedad sujeta a ella misma, habremos visto mejor que en otra parte, con este ejemplo central del modo de gestión de la permanencia y del cambio, cuán poco se trata de entender con ello un acceso mítico cualquiera de la comunidad humana al control transparente

de su destino. La sociedad sujeta a sí misma designa un tipo de organización y un modo de funcionamiento muy precisos, basados en la diferencia interna y, por tanto, en las antípodas tanto del funcionamiento religioso desde el exterior como de la omnipresencia a sí misma que se creyera que debía sucederlo. Así, lo que reemplaza a la sujeción al pasado no es la soberana libertad consciente de aquí y ahora, es la relación de identidad consigo mismo a través de lo otro que es futuro. Por esta razón es justo hablar de una transferencia de lo otro de fuera hacia dentro de la esfera humana, con la condición de precisar tanto la metamorfosis de naturaleza como de papel que acompaña a este desplazamiento de lo otro sobrenatural, clave de bóveda de una economía efectiva de la alteridad, a lo otro actual, funcional, pivote de una economía de la identidad. De un caso a otro, el elemento común que permanece es la diferencia instituyente consigo mismo. Sólo ella es, en el primer caso, afirmación del no-sí mismo y organización de una dependencia prohibitiva tal que la marcha del mecanismo social confirma que los hombres no son sus autores. Mientras que, en el segundo caso, la organización para y por el otro futuro procura su perfecta ilustración, y la diferencia consigo misma se realiza como reconocimiento en acto de la autoproducción de lo social y como llamada a la acción de los individuos. Todo lo que será mañana está, en el presente, en las manos de los vivos. No sabrán forzosamente siempre lo que hacen, pero no pueden y no podrán ignorar que, suceda lo que suceda, lo habrán hecho ellos. En el centro de la relación estructurante entre lo visible actual y lo invisible del futuro, la certeza obrada de que la totalidad de las razones y de las causas de las que depende la marcha de la sociedad se encuentra en el interior de ella misma y distribuida entre sus componentes. Sociedad sujeta a ella misma: sociedad articulada por divisiones internas —de tiempo, de poder, de interés, de pensamiento— que son otras tantas formas realizadoras de un *entre-sí*, y cuyas manifestaciones prácticas son otras tantas afirmaciones por el hecho de una determinación exclusiva de sí mismo por sí mismo.

El conflicto político

Eso no pasa por la conciencia de los actores: pasa por las modalidades de la relación social y de la organización del campo colectivo. Toda la formación de los sistemas democráticos contemporáneos se resume, desde este punto de vista, ya lo hemos sugerido, en una lenta y difícil sustitución del acto por el espíritu, de la realidad del mecanismo subjetivo por el ideal de la conciencia. El paso de la so-

beranía reflexiva, obtenida por concentración en el presente, a la inconsciente libertad proporcionada por la proyección en el futuro es en este asunto de una insuperable elocuencia demostrativa. Pero consideremos otro rasgo central, por el cual el funcionamiento democrático rompe con los ideales originarios en materia de ejercicio de la soberanía popular: la *institucionalización del conflicto*. Rasgo justiciable exactamente por el mismo análisis. Da radicalmente la espalda a lo que al inicio parecía constituir la condición de una subjetivad soberana: más incluso que el consenso de los espíritus, su estrecha asociación en el seno de una voluntad colectiva plenamente consciente de sí misma. Y, sin embargo, la introducción del antagonismo de clase y de la batalla de los intereses en el corazón de la competición política ha de ser comprendida como despliegue de la subjetividad social bajo otra forma: en acto y no ya en pensamiento, relacional y no ya sustancial.

Esta institucionalización del disenso civil arruina, sin duda, la posibilidad de cualquier posesión unificada de la comunidad política por sí misma. Pero por la radicalidad de la oposición que instala en el centro de la vida política, somete, para empezar, la totalidad de la organización social al debate público. Nada de lo que compone el espacio común puede no devenir objeto y cuestión de una confrontación regulada; otra manera de realizar el poder soberano sin excepción sobre el conjunto del hecho colectivo. Y en la medida en que la lucha de partidos y de fuerzas sociales se institucionaliza, es decir, sobrepasa el estadio de la ilusión totalitaria de una victoria final que nos desembarazara del adversario, para alcanzar una cultura del compromiso entre antagonistas que se saben mutuamente ineliminables, el conflicto deviene esquema organizador de un espacio público fracturado de derecho que, sea cual sea el tema, promete la confrontación con el otro sin que nadie tenga nunca sobre nada la última palabra. Todo lo que los mantiene juntos está sometido a la consideración de los actores sociales a través de la contradicción que erige a los unos en contra de los otros; todo sucede entre ellos; pero justamente *entre*, en medio de ellos, en una relación que no autoriza ni apropiación ni clausura. Razón por la cual el conflicto no es ni más ni menos que el equivalente formal, en el plano de la organización de la sociedad política, del mercado como principio estructural de la sociedad civil y el equivalente necesario en el interior del sistema político de la impersonalidad del poder. No hay nada que venga de otra parte a modelar el vínculo entre los hombres; nada que no esté al alcance de su voluntad y que no sea el fruto de sus acciones; pero no hay entre ellos ninguno que pueda ser per-

sonalmente dueño y propietario del resultado: tal es la regla general de coherencia de la forma colectiva como forma subjetiva. Así, la competición política organizada por la representación de la divergencia de los intereses de clase, la confrontación de las versiones del deber ser colectivo y del desacuerdo sobre cualquier cosa, salvo las reglas de la confrontación, es ella misma instituyente de un sí mismo social que trasciende la conciencia de los actores a través de los cuales se establece y funciona. Combinando el equilibrio de los bloques enfrentados y la apertura del juego, funda un procedimiento de cambio social que permite hablar a propósito de él de una relación de autoproducción de la sociedad por sí misma. Lo nuevo nace en la intersección de las partes; surge de un proceso continuo de intercambios, de transacciones, de arbitrajes y de compromisos que concierne enteramente a la experiencia colectiva: el conjunto social se renueva virtualmente en este crisol. Todo lo que tiene que ver con el proceso instituyente se desarrolla entre un sí mismo y otro sí mismo, en una significativa combinación de la implicación completa de los actores —no hay nada que no resulte de su interacción— y de la sustracción en regla a los actores del asunto global de su oposición —cada uno tiene sólo una visión parcial de la relación de conjunto—. El sentido propiamente social de su lucha se les escapa, existe independientemente de ellos, incluso cuando rigurosamente no tenga otra realidad que la obrada por ellos. Representación típica de una *reflexividad colectiva inconsciente de sí misma.* El conflicto asegura una función reflexiva que excluye la conciencia de los agentes. De la imposibilidad misma de la reunión de los espíritus y de la ignorancia de lo que su desgarro obra, vive lo social-sujeto. Hay aún, dicho de otro modo, algo del sujeto allí mismo donde se ha «salido», y no puede ser más radicalmente, de la «metafísica de la pura presencia a sí mismo». La lechuza de Minerva ha dejado decididamente aquí pasar la hora del crepúsculo. ¿La volatilidad filosófica no recuperará nunca su retraso respecto a la realidad históricamente advenida?

En todo caso parece razonable, a la vista de estas conclusiones, prestar al dispositivo del conflicto una necesidad estructural relativamente independiente de las condiciones que primitivamente lo forjaron. Nació, para esquematizar hasta el extremo, de la integración de la cuestión social surgida alrededor de 1848 en el mecanismo de la democracia liberal, a partir de la década de 1880, por la convergencia del sufragio universal y del partido obrero «de masa y de clase». Pero no hay que identificarlo pura y simplemente con su sustrato coyuntural, sustrato que, de las formas de la división de clase a los contenidos ideológicos investidos en ella, alteraron consi-

derablemente las evoluciones posteriores. Podríamos limitarnos a decir que el mecanismo integrador ha funcionado suficientemente bien para transformar y neutralizar profundamente los términos altamente contradictorios que tenía la responsabilidad de articular. El compromiso social, su instrumento mayor, el Estado-Providencia, y su traducción económica en una regulación basada en el consumo de masas (alza de la productividad, alza de las remuneraciones, ampliación de los mercados), obraron poderosamente para modificar la tajante división entre propietarios y proletarios. El compromiso político se instaló asimismo con la progresiva regularización de la forma de conflicto y la penetración del consentimiento en sus normas implícitas. El movimiento obrero, en el sentido histórico del término, está por esta razón a punto de desaparecer como actor social significativo. De manera semejante se borran las ideologías —la ideología revolucionaria, pero también cierta ideología conservadora—, en particular, bajo su aspecto totalitario de mitos de la reducción del adversario. Asuntos éstos que marchan en la dirección del apaciguamiento de las tensiones y de una atenuación muy acusada de los rasgos paroxísticos de la confrontación. Ello no implica de ninguna manera que el conflicto como forma axial de la relación política se debilite hasta no guardar, a semejanza de los actos y palabras de sus protagonistas, más que el aspecto de un ritual rutinario y vacío. Y por conflicto entendemos no sólo la rivalidad de fuerzas y facciones en lucha por el poder, sino la oposición estructurada de visiones antinómicas del deber ser colectivo sobre el fondo de la representación de una contradicción de intereses que pone al mecanismo social mismo en cuestión. Puede muy bien desprenderse de sus antiguos soportes y recomponerse como tal, inalterado en su principio, sobre otras bases, ya se trate de la identidad de los principales actores enfrentados o de los valores últimos reivindicados por una parte y por otra. No necesita ser exterminador para poner en escena lo inconciliable. Puede ser sistemático sin ser ideológico, en el sentido preciso del término, fuera de cualquier promesa y creencia en una adecuación terminal de la aventura humana con su sentido. Lo esencial es el esquema organizador. Lo que requiere es que el antagonismo se refiera, al menos virtualmente, al conjunto del hecho colectivo y que se ancle en el desacuerdo civil, que represente sobre la escena política un disenso o un puñado de disensos inherentes a la marcha misma de las relaciones anudadas entre individuos y grupos. No requiere más para ser operativo. Consecuentemente, nada sería más erróneo que confundir el destino de la conflictividad institucionalizada como corazón del proceso político y la trayectoria de

las fuerzas sociales y de los sistemas de ideas que le prestaron cuerpo y contenido hace ahora un siglo. La materia colectiva que abarca y articula podría, en el límite, renovarse enteramente. Lo único insuperable, destinado a permanecer, es la forma subjetiva que invisiblemente se afirma a través de él.

El desarrollo democrático moderno se habría así desarrollado de extremo a extremo bajo el signo de lo imprevisible y de la sorpresa. De ninguna manera bajo el signo de la *invención*. Dos siglos de movimiento histórico no han añadido un solo principio básico, una sola regla fundamental, a los que conocemos desde el siglo XVIII. Los proyectos políticos actuales más extremos —el consejismo o la autogestión— no hacen más que llevar hasta sus últimas consecuencias posibilidades contenidas en las premisas, a saber, los derechos del individuo. A este respecto, y en una importante dimensión, la democracia ha entrado en los hechos con pleno conocimiento de causa, en estricta conformidad, de un extremo a otro, con sus principios iniciales. Con la excepción de que esta continuidad doctrinal no se realizó, simultáneamente, más que a través de medios en perfecta contradicción, generalmente, con los requisitos iniciales, y, por otra parte, regularmente denunciados en el momento como susceptibles de arruinar la república que contribuían a establecer. Una justa y perseverante idea de sí mismo al mismo tiempo que una rigurosa incomprensión de sus propias vías. De ahí el escollo de la abstracción que acecha a los análisis: la descripción del régimen democrático sobre la base de sus normas explícitas no dice gran cosa del funcionamiento social efectivo que le corresponde. Dicho esto, tampoco se trata de que una misteriosa alquimia imaginativa no hubiera escatimado medios para arraigar el ideal en lo real según la incierta medida de los apoyos disponibles. Pues por tentativa e imposible de anticipar que haya sido, el establecimiento del sistema que vemos funcionar hoy no deja de aparecer retrospectivamente como la actualización coherente de un esquema definido por estrictas coacciones internas; y de un esquema sin novedad esencial de fondo con relación al designio inaugural. Lo mismo, sencillamente encarnado en una forma de efectuación completamente diferente: el ser-sujeto, la articulación subjetiva —es la lección capital de este recorrido constantemente a contrapelo— no son lo que se cree. Que su lógica se haya impuesto sin que hayamos captado sus caminos no autoriza a ver en ello una emergencia radical, que brota de la indeterminación inventiva que opera en la historia. Importa tanto considerar la opacidad del proceso histórico para sus agentes como situarla con pre-

cisión. No hay en este caso extravío de la razón ante el misterio de la fecundidad del ser. Ni siquiera malentendido de la dirección seguida, sino desconocimiento de las condiciones con las que funciona una sociedad democrática, y esto en función de un desconocimiento de lo que representa respecto a las antiguas sociedades sometidas.

La separación del Estado

Podía creerse así, siempre en función de la identificación de la subjetividad con el poder consciente, que la realización de la soberanía pasaba por borrar a lo otro interior, por la mayor proximidad posible de gobernantes y gobernados, si no por la inmanencia ideal de los ciudadanos al soberano, o la reabsorción del gobierno en el seno de la sociedad. En lugar de ello hubo un desarrollo de la separación del Estado en proporciones tales que desafían cualquier interpretación. Es cierto que la noción de separación puede con razón sorprender cuando se trata de nombrar la prodigiosa ampliación de las funciones aseguradas por la instancia político-administrativa en el interior de la vida social. En vista de esta penetración de la existencia cotidiana y este crecimiento de su papel directo, ¿no tendríamos más bien razones para hablar de una internalización del Estado, sobre todo si tomamos como término de comparación el viejo poder monárquico, sus estrechas competencias de aparato de dominación y su ostensible exterioridad simbólica? En cualquier caso, conviene partir de esta diferencia entre lo viejo y lo nuevo.

Lo que, en efecto, se trata de comprender es el tránsito de un sistema de la exterioridad a un sistema de la separación. Pues la exterioridad de un poder real que representa el afuera sagrado y se mantiene junto al cuerpo social por imposición coercitiva no implica de ninguna manera su separación. Incluso excluye absolutamente que sea pensable algo así como una autonomía del jefe en relación con los miembros del cuerpo político. Sólo a través de la comunión viva de la voluntad de arriba con los sujetos a ella hay orden colectivo. En una palabra, exterioridad del poder va aquí a la par de consustancialidad del poder y de la sociedad. A la inversa, una vez abolida la trascendencia del fundamento, la identidad representativa, la proximidad por delegación entre poder y sociedad, lejos de traducirse por una reabsorción virtual de uno en otro, supondrán una secesión del punto de vista del poder con relación a la sociedad, que crea las condiciones de la expansión sin precedentes del Estado. La paradoja es, en efecto, que el crecimiento de las atribuciones prácticas del Estado y de sus servicios, que de autoridad distante lo con-

vierte en compañero cotidiano, es de hecho ordenado por una separación administrativa de la instancia política incomparable a la más grave exhibición de superioridad del más glorioso monarca. Su ampliación concreta en la sociedad es función de una división abstracta, es decir, la separación radical del punto de vista organizador que funda e invoca la extensión ilimitada del trabajo de organización. Dicho de otro modo, cuanto más desempeña el Estado un papel en el interior de la vida social, más deviene parte integrante y trivial del mecanismo colectivo y más invisiblemente opera en nombre de un desligamiento absoluto frente a la esfera común. Su inmanencia a la sociedad civil crece con su trascendencia ideal.

Y ello, en principio, porque su función simbólica de productor de cohesión pasa cada vez más por su actividad real, y también a disimularse en ella. Otra paradoja que ya tuvimos ocasión de contrastar: al mismo tiempo que el viejo poder mediador y sustentador era pensado a título de clave de bóveda del orden de las cosas, en unión íntima y necesaria con la sociedad, dejaba a las jerarquías, a los cuerpos y a las comunidades de cuerpos una amplia autonomía de principios fundada en el reconocimiento de su propia coexistencia societaria. Lo que permitiría decir que si algo así como una sociedad civil era teóricamente inconcebible en el marco de las viejas monarquías, sin embargo, existía en los hechos algo así como una sociedad civil verdaderamente independiente. En cambio, cuando la autonomía de la sociedad civil deviene pensable es en realidad por causa de la existencia independiente de las unidades que la componen. La entrada en la Modernidad política, en efecto, significa la apropiación monopolística por parte del Estado de la institución del vínculo de sociedad y el irresistible despojo de la dimensión pública a los viejos islotes de sociabilidad. Por un lado, el tejido social que crean entre sí los individuos, a título privado, por contrato explícito o tácito; por otro lado, lo que resulta de la ligazón propiamente colectiva y del conjunto político, cuyo mantenimiento y gestión pertenecen exclusivamente al poder soberano. En esta transformación, el poder pierde aparentemente su papel simbólico, como si sus funciones de significación y sus prerrogativas reales estuvieran en relación inversa las unas con las otras. Su elemento primordial era la ostentación simbólica mientras su poder real era limitado; en cambio, cuando su monopolio del ser-conjunto lo hace materialmente omnipresente, su fuerza de imagen y su capacidad de expresión ritual no dejan de restringirse. Lo de menos no es que su función simbólica tienda a desaparecer: sencillamente se hace invisible al devenir, coextensiva con el trabajo empírico de coordinación y de

control que cumple el aparato de Estado. Cuanta menos simbología pura o explícita, exhibida y manifestada como tal en beneficio de una simbología no aparente u oculta, tanto más absorbida y disimulada resulta todavía en la funcionalidad misma de una máquina político-burocrática siempre más organizada y eficaz. De abierto o de patente que en cierta medida permanecía, incluso afectado de anemia progresiva, el papel de garante de la cohesión, de la identidad y de la inteligibilidad global del espacio colectivo es engullido y desaparece en el seno del papel práctico de la administración del serconjunto. Deviene su cara oculta y su necesidad inconsciente. La prosa de los funcionarios sustituye a la poesía del príncipe. A través de su poder invasor y puntilloso, de su minucia ordenadora, de la multiplicación de sus medios de emprendedor social, el Estado asegura a los seres la estable legibilidad de su mundo, que antaño les procuraba la devoción por el depositario sagrado del designio intangible de los dioses. La fe en el vínculo místico con lo otro es reemplazada por la seguridad, a la vez tangible e inconsciente, que dispensa el conjunto organizador. Dinámica sustantiva que constituye uno de los grandes ejes del crecimiento del Estado separado. Responde a la necesidad de hacerse cargo en y por lo real, a distancia de las relaciones entre los individuos, y como por envolvimiento general, de una cohesión que los lazos sociales inmediatos, como los de la familia, son cada menos apropiados para procurar y que el juego de las representaciones comunes, de las convicciones compartidas, del imaginario instituyente, tiende a no asegurar ya. La fatalidad de la pérdida de simbología del mundo reclama su administración.

Pero este primer factor de expansión sólo tendría todavía un peso limitado si no funcionara en asociación y sinergia con un segundo factor, que acaba de conferir al movimiento de concentración de lo político aparte de lo social su irreversible amplitud. La disolución democrática de la alteridad del fundamento no se limita a investir al poder, a los ojos de los agentes, con la exclusividad de la garantía de que el conjunto donde se insertan justifica una concepción unificante, con las obligaciones prácticas que de ello se derivan. Lo transmuta, podríamos decir, en condensador de la vieja exterioridad definitoria. Representaba a lo Otro y remitía más allá de sí mismo, a su invisible legitimidad. Ahora viene a absorberlo completamente. Al mismo tiempo lo reduce, si no lo anula, como Otro sagrado. Haciendo eso, se instala también él mismo en posición de otro distinto de la sociedad: un otro «laico», sin nada de extrahumano que lo apoye, ni tampoco de consustancialidad humana, otro en

el orden de la igualdad, un otro funcional, no esencial, pero un otro eficaz. Se encarga de una diferencia en acción que le era prohibida absolutamente por el papel de mandante de una divinidad exterior.

En lugar de que haya instauración del sentido de la transparencia del cuerpo político por reintegración de las razones y de la voluntad proyectadas antes fuera, vemos devenir al Estado, a través de su desarrollo burocrático, la instancia electiva de la definición y de la determinación de lo social, es cierto que de un modo cuya humildad ha hecho desconocer durante mucho tiempo su alcance. En efecto, a la vista de la ideología, esta maquinaria artificial multiplicadora de las investigaciones detalladas, de las finas codificaciones, del maniático registro de los datos de cualquier especie, apareció en el resplandor primero de su reino como una excrecencia parasitaria, que el establecimiento de la comunidad humana, en armonía con sus fines auténticos, hará desaparecer. Sin embargo, se impuso la administración del detalle, acabando con lo sublime de las doctrinas. El aparato de conocer y de reglamentar no dejó de ramificarse y de dilatarse hasta que su dinámica de expropiación y de secesión devino la tumba de los pensamientos de la reconciliación. Lo otro distinto del Estado se impuso contra lo mismo social prometido por la restitución de la soberanía al pueblo. Y, sin embargo, no se trata de una usurpación de la soberanía, sino de un cumplimiento. Lo otro de lo que se trata no está simplemente en el Estado: está en la relación entre Estado y sociedad. No hay captación por el Estado del mandato social, como si se tratara de privar metódicamente a la colectividad del saber respecto a su ser y del poder respecto a sus fines. Se trata, por el contrario, de devolvérselos, y a este fin está enteramente ordenada la concentración en una instancia especial de medios de conocimiento, de instrumentos de información y de concepción, de facultades de inversión y de orientación. De ahí la coincidencia histórica entre la expansión de las burocracias y el declive de las formas autoritarias de poder. El momento fecundo de cristalización del sistema democrático tal como lo conocemos, a finales del siglo XIX y principios del XX, nos proporciona una ilustración crucial: desarrollo del Estado bajo la forma de servicios públicos, renuncia al carácter regalista, imperativo que conservaba el ejercicio de la autoridad política. A propósito de esto conviene hablar de una ley de desarrollo del Estado en democracia: sus atribuciones y su influencia se amplían tanto más cuanto menos se impone; otra manera de decir que gana en diferencia práctica lo que pierde en exterioridad simbólica. Sus prerrogativas de regulación y de control sólo se profundizan concertadamente con su preocupación de servicio y

su esfuerzo por adaptarse adecuadamente a las aspiraciones de los gobernados. Cuanto más obra en nombre de un desprendimiento objetivo que lo pone en posición de querer conocer a los actores sociales mejor de lo que ellos mismos lo piensan, y de recomponer en lo abstracto hasta el lugar de las nervaduras capilares de su existencia, y cuanto más simultáneamente se acentúa su apertura representativa, más se acusa su neutralidad intelectual, con la impersonalidad de sus expresiones.

Es, consecuentemente, cierto *a la vez* que el poder moderno funciona por acumulación de saber y por el edicto universal de la norma (Foucault)[11] y que su especificidad histórica consiste en reconocer la autonomía del saber y la independencia de la ley (Lefort)[12]. Hay que pensar ambas cosas juntas: el más formidable agente de conocimiento que se haya visto, pero en la medida en que no intenta hacer prevalecer *su* ciencia; el más omnipresente, el más obsesivo de los legisladores, pero porque no es *su* regla la que pretende imponer. Por esta razón, la desposesión es aquí el instrumento de la apropiación: todo ese inmenso trabajo de extracción del saber y de redefinición generalizada de las normas no tiene otra necesidad que asegurar al cuerpo colectivo como tal su soberana determinación de sí mismo. Insistamos: al cuerpo colectivo *como tal*, es decir, a ninguno en particular de sus miembros, tanto a los que tienen el poder como a los simples ciudadanos, cumpliéndose el proceso a través de la acción de los unos y de los otros con igual indiferencia a su conciencia. La posesión anónima del cuerpo social por él mismo, más allá del poder, producido por este dispositivo paradójico de los individuos que lo componen sobre el orden que los mantiene asociados, poder a la vez expropiador y restituidor que, para procurar a lo colectivo la disposición de sus reglas y mecanismos, le retira el control inmediato. Tal es el envite de lo otro que obra en el Estado representativo: desposee burocráticamente a sus mandantes para devolver democráticamente a los que le están sujetos aquello que les había quitado.

Duplicidad de aspecto que, por lo demás, explica la extraordinaria divergencia de las apreciaciones de las que son objeto sus empresas y su marcha, según que privilegiemos justamente el punto de vista

11. Este asunto recorre toda la obra de Foucault. Cf., por ejemplo, *Histoire de la folie à l'époque classique* (1972) (trad. cast., *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976) o *Surveiller et punir* (1975) (trad. cast., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1978). [*N. del T.*]

12. Quizá donde mejor desarrolla Claude Lefort esa tesis sea en *Essais sur le politique. XIX et XX siècles*, Seuil, Paris, 1986. [*N. del T.*]

de sus mecanismos burocráticos de expropiación o el punto de vista de las reglas políticas que fundan la participación de los agentes. Más allá de las críticas torpes o del elogio miope que incansablemente alimentan estas concepciones unilaterales, lo que se trata de aprehender es la lógica que une las dos caras de un único y mismo proceso. Lógica de un funcionamiento social reflexivo trascendente (e inconsciente) en relación con los individuos que la practican. Es exacto que la acumulación de los medios de conocimiento y de acción en el Estado responde a una dinámica de sustitución que tiende a escindir la vida social de su propio principio y a privarla de él. Aún hay que preguntarse de qué Estado se trata y qué relación puede haber entre los mecanismos representativos que presiden su formación y el paciente trabajo de expropiación que desarrolla en tanto que aparato administrativo. Salvo, claro está, que supongamos que la delegación sólo es un puro travestismo destinado a confundir al populacho y a los necios. Lo que no es siempre, ciegamente, más que la versión simétrica y complementaria de lo otro que consiste en no ver en la protuberancia burocrática más que una desgraciada pared que viene a interponerse entre el pueblo y el despliegue de su plena soberanía y que por esta razón convendría disipar. No será disipada porque es a través de esta maquinaria que lo desposee como el pueblo es, pese a todo, soberano, y no hay por qué temer desde otra óptica que el «Moloc» estatal, al final de su proceso de crecimiento, termine por sustraerse a todo control colectivo para imponer su dominación. Pues es de esos gigantes cuyas benevolencia y dulzura aumentan con su talla. Su poder mismo de abstracción lo aproxima a los ciudadanos. En este doble movimiento, en el que diferencia administrativa y coincidencia representativa se expanden la una por la otra, se alcanza la forma pura de una sociedad sujeta a ella misma. Todo se desarrolla entre los hombres; y la omnipresencia del Estado está ahí para dar cuerpo a la recogida completa del ser-conjunto. Pero todo se desarrolla también, por eso mismo, de tal manera que no haya en ningún momento o en ninguna forma, individual y dictatorial, o colectiva y autoadministrada, apropiación posible del sentido final del ser-conjunto por los actores sociales; ya no estaría entonces *entre* ellos, sino *en* ellos. Lo que la impersonalidad representativa y el intercambio indefinidamente abierto al que apela, entre la expresión de la sociedad y la acción sobre la sociedad, tiene por destino asegurar.

Quedaría ahora por articular entre ellas esas figuras diversas de lo social-sujeto: formas de poder, modalidades de la relación social, economía del tiempo legítimo. Quedaría por comprender el sistema

que ellas parecen formar y la manera como parecen completarse. Nos conformaremos aquí con su inventario y con la lección que basta establecer: el vínculo de los hombres es concebible y practicable sin los dioses. Es más: somos los habitantes de un mundo que desde ahora ha dado radicalmente la espalda al reino de los dioses. Ciertamente nada dice que el paso dado sea irreversible. Pero sigue siendo cierto que, aunque pudiera producirse mañana cualquier retorno o inmersión en lo religioso, se habría demostrado, por la organización social global que se desplegó en Occidente desde hace dos siglos, que una sociedad estructurada de parte a parte fuera de la religión no es sólo pensable, sino viable. Conocemos las formas de esa viabilidad.

No corresponden a los plenos poderes de la clara conciencia. Confirman simplemente que si nuestra finitud nos entrega, quizá irreductiblemente, al desconocimiento y a la ilusión, no nos destina fatalmente a remitirnos a otros. Del defecto de reconciliación no podríamos concluir la perpetuidad de la alienación. Entre el estricto rechazo de sí mismo y la completa posesión de sí mismo, entre el obstáculo excepcional de la larga historia de la ceguera sobre sí mismo o la ruptura definitiva con un rechazo fundador, hubo y hay sitio para un *entre-sí* de la especie humana que une de manera singular reflexividad colectiva e ignorancia individual, veracidad de los principios y opacidad del dispositivo. Lo contrario de la alteridad de sí mismo no habrá sido en la práctica la identidad consigo mismo, sino una relación consigo mismo que mezcla la coincidencia y la diferencia, que hace pasar la conjunción del conjunto por la división de las partes, o que asegura la autonomía subjetiva de todo por la desposesión de los actores particulares. La muerte de Dios no es el hombre que deviene Dios, que se reapropia la absoluta disposición consciente de sí mismo que le había prestado; es, por el contrario, el hombre expresamente obligado a renunciar al sueño de su propia divinidad. Cuando los dioses se eclipsan se muestra realmente que los hombres no son dioses.

4. LO RELIGIOSO DESPUÉS DE LA RELIGIÓN

Una salida completa de la religión es posible. Eso no significa que lo religioso deba dejar de hablar a los individuos. Sin duda, es conveniente reconocer la existencia de un sustrato subjetivo irreductible del fenómeno religioso en el que independientemente de cualquier contenido dogmático fijado haya experiencia personal. Ésa es la parte de pertinencia que comportan las tesis que hacen depender la

religión de las necesidades intangibles de la función simbólica. Reposan sobre una justa intuición de este anclaje último que encuentra la creencia colectiva en el registro de lo individual. Pero concluyen un poco deprisa en una necesidad ineludible de religión que su premisa, convenientemente apreciada, no autoriza de ningún modo a deducir. Pues, para empezar, la experiencia subjetiva a la que en efecto remiten los sistemas religiosos constituidos puede funcionar perfectamente por ella misma, de alguna manera en vacío. No tiene ninguna necesidad, para ejercerse, de proyectarse en representaciones fijadas, articuladas en cuerpo de doctrina y compartidas socialmente. Pues, para seguir, puede muy bien encontrar con qué investirse en un lugar distinto del tipo de prácticas y de discursos que fue hasta el presente su terreno electivo. Incluso suponiendo la edad de las religiones definitivamente cerrada hay que convencerse de que, entre religiosidad privada y sustitutos de la experiencia religiosa, probablemente nunca terminaremos con lo religioso. Hay que evitar dos errores: el que consiste en concluir de la existencia de este núcleo subjetivo la permanencia o la invariabilidad de la función religiosa; y el que consiste en sacar del indiscutible declive del papel de la religión en nuestras sociedades el anuncio cierto de su volatilización sin rastro. La discontinuidad en el orden de la función social se ha producido ya esencialmente. En cambio, la continuidad en el registro de la experiencia íntima no ha terminado de reservarnos sorpresas. Sin duda, sus consecuencias no se limitarán a simples efectos de supervivencia, repartidos, por lo demás, en un amplio espectro de posibilidades, desde la perpetuación en buena y correcta forma de las Iglesias establecidas (pero sobre bases individuales de adhesión y de funcionamiento sin nada ya en común con su contenido original), a la fidelidad difusa a creencias de uso estrictamente privado, pasando por las recomposiciones sincréticas y la movilidad de las variaciones sectarias. A la vista de esta inagotable gestión de la herencia, y a distancia de las expresiones espirituales clásicas, estamos ante uno de los grandes focos futuros de la invención cultural. Lo podemos juzgar ya si seguimos la estela fecunda de lo que fue la experiencia religiosa, y no se conoce ya como tal, en el orden del sentimiento estético o de las modalidades de la práctica de sí. No pretendemos una exploración metódica de este sustrato antropológico de la prueba de lo invisible, tal y como lo deja al desnudo la retirada de lo invisible instituido. Nos limitaremos sencillamente a un primer esbozo de sus contornos y de sus lugares en forma de prolegómenos a una ciencia del hombre *según* el hombre religioso, en los dos sentidos del término, tal como la religión revela que es

cuando su trayectoria ha acabado y lo abandona a sí mismo. Tres líneas de fuerza en esta cartografía sumaria de la huella de lo Otro. Lo que fue esquema estructurante para la experiencia del hombre religioso y lo sigue siendo en la nuestra con otros nombres, o sin que lo sepamos, lo podemos en efecto señalar a tres niveles: sigue habitando nuestras operaciones de pensamiento, preside la organización del imaginario simbólico y gobierna las formas del problema de sí.

Primer «resto de religión», pues, primer punto de comunicación entre el orden de nuestra experiencia íntima y lo que fue la experiencia explícita de lo Otro: un contenido de pensamiento. El esquema-fuente por excelencia del orden del mundo de la creencia, el de la *división de la realidad*, continúa alimentando nuestras maneras de pensar. Continúa procurándonos un objeto intelectual de tipo religioso, extremadamente difícil de abarcar y nombrar, puesto que casi siempre es tematizado como tal, pero utilizado de manera subyacente, en particular por el discurso filosófico cuyo foco decisivo sigue siendo secretamente. Llamémoslo, para fijar simplemente una referencia, lo *indiferenciado*.

La realidad tal como nos aparece, multiplicidad inagotable de cualidades sensibles, red infinita de objetos distintos y de diferencias concretas, comporta otra realidad: la que surge para el espíritu cuando se considera, más allá de lo visible, su unidad y su continuidad indiferenciadas. Operación elemental de división de lo real, de desdoblamiento de lo visible y de lo invisible, cuya posibilidad no podemos encontrar en el interior del más banal de nuestros procedimientos de ideación. Es neutra, subrayémoslo. Por sí misma no implica ninguna interpretación. Después puede incorporársele una comprensión específica de los órdenes de realidad que se contenta con escindir: apariencia y verdad, sensible e inteligible, inmanencia y trascendencia, etc. Pero nada obliga a ello. Podemos quedarnos en este simple sentimiento de dualidad de aspecto de lo real. Pues, insistamos, no desempeña ninguna remisión a un principio exterior. Se trata de una división de las cosas mismas, del mundo tal como se da, aprehendido desde dentro de él mismo. En primer lugar está lo que se entrega a la percepción inmediata y, después, algo que se presenta cuando se tiene en cuenta su globalidad indiferenciada, que no permite, por ejemplo, más que decir válidamente lo siguiente: *que existe*. Por tanto, no hay confusión cuando se habla de «objeto de tipo religioso». Tratamos aquí con un modo constitutivo de aprehensión de lo real, que dona un desdoblamiento primordial sin cuyo soporte ninguna creencia religiosa constituida

hubiera sido posible, pero que intrínsecamente no produce fe, no implica convicción particular ni requiere prolongación en términos de sacralidad. Su funcionamiento es perfectamente susceptible de bastarse a sí mismo en el marco del más estricto ateísmo. De ahí probablemente, en gran medida, la tentación que observamos de recurrir a un lenguaje de las espiritualidades orientales, budistas y taoístas, en particular. No hay implicaciones teístas, no hay referencia a una subjetividad separada: el *vacío* o la *nada* que evocan son por este hecho mejores incluso para verter la experiencia pura de pensamiento, a la que se trata de prestar expresión, que las categorías usuales de la teología cristiana.

Vacío o nada: figuras extremas de lo ilimitado-indiferenciado, del todo sin confines ni centro, absolutamente continuo y absolutamente indeterminado que se descubre en el extremo de la búsqueda de la sustancia insustancial en que comunican y se disuelven los fenómenos, cuando nos hemos deshecho de la prisión de las apariencias que nos hace creer en la pluralidad fenoménica y, con ella, de la ilusión de su propia existencia separada. Polo místico que, por constituir uno de los resultados posibles de esta prueba seminal de la duplicación de lo real, está lejos de agotar sus potencialidades. Pues, por otra parte, también alimenta un polo operativo, positivo. Lo encontramos, en efecto, operando en la ciencia moderna, cuyo carácter distintivo es ser un conocimiento indirecto, es decir, un conocimiento que postula ciertamente la objetividad de los fenómenos, pero que simultáneamente descalifica la visión inmediata que puede tomarse por los sentidos en beneficio de una investigación de las verdaderas propiedades de las cosas, a las que sitúa en lo invisible[13]. Si, por un lado, expulsa lo invisible de lo visible (las causalidades ocultas), lo aloja, por otro lado, de una manera profundamente original, instalando en el corazón mismo del mundo una invisible verdad de su orden más cierta que sus apariencias. Habría que mostrar cómo se trata de un desplazamiento y de una aplicación a la realidad material de las cosas de nuestra división matricial en la que las categorías de lo indiferenciado (reducción a la unidad, continuidad del ser, comunidad de esencia de los fenómenos, etc.) desempeñan el papel de ideas reguladoras, en el sentido kantiano, a la vez inalcanzables, estructurantes y motrices. Es siempre el mismo esquema, pero esta vez en el polo propiamente filosófico, el que vamos a encontrar

13. Sobre este paso capital de un conocimiento directo al conocimiento indirecto, con la transferencia de invisibilidad que implica, cf. K. Pomian, «Natura, storia, conoscenza», en *Enciclopedia Einaudi*, vol. XV, Torino, 1982.

en la base de las críticas a la ciencia. Se le reprochará justamente el engullirse en lo diverso del mundo, en la vana búsqueda de las determinaciones del ente y el apartarnos así de la verdadera tarea del pensamiento, a saber, la concepción del ser en tanto que ser: no el ser en tanto que presenta tal o cual propiedad, sino del ser en esa unión pura en la que todos sus componentes y determinaciones se reabsorben y son abolidas para dejar ya sólo por concebir ese misterio único y fundamental de que hay algo.

En realidad no terminaríamos de inventariar las filosofías surgidas de esta fuente y nutridas por ella (de paso, por ejemplo: la *carne* según Merleau-Ponty: nada más que un nombre más para esa indiferenciación nutricia que asegura, tras la aparente diferencia y distinción de las cosas, el tejido vivo y continuo del mundo). Eso evidentemente no las descalifica: responden a una auténtica exigencia de pensamiento que no puede ser eliminada. Más valdría, sin embargo, reconocer esta exigencia por lo que ella es —una propiedad estructural de nuestro intelecto—, que continuar sacrificándose ingenuamente a ella, extrayendo contenidos que se limitan en el fondo a reiterar de la manera más monótona el propósito multimilenario de la especie humana. La verdadera cuestión no es la del ser, es la de las coacciones internas que nos obligan a plantearla de esta manera. ¿Por qué esta división estructural que nos presenta toda realidad bajo dos rostros, por lo demás antagonistas y críticos el uno del otro?

La experiencia estética nos parece valorable por un análisis del mismo orden. Y ello en la medida en que nos parece posible referirla a un foco primordial, que a su vez nos parece confirmar la perduración de una relación con el mundo que estuvo en la base del sentimiento religioso. Nuestra capacidad de emoción ante el espectáculo de las cosas resulta de un modo fundamental de inscripción en el ser, por el cual nos comunicamos con lo que fue durante milenios el sentido de lo sagrado. Ya no se trata aquí de la manera de pensar la naturaleza profunda de la cosas, sino de la manera de recibir su apariencia, de la organización imaginaria de nuestra aprehensión del mundo; de nuestra facultad de imaginación de la realidad y no ya de nuestra facultad de intelección.

No existe relación neutra con lo real que consista en el simple registro perceptivo de los datos. Nuestra implicación en las cosas está penetrada por lo imaginario y articulada por ello. Por esta razón está consustancialmente habitada por la virtualidad de una experiencia estética, es decir, de una experiencia de diferencia que nos lo hace invenciblemente elocuente, revelándonoslo bajo una luz des-

conocida, presentándonoslo como otro, como abierto a un misterio que no conociéramos. Experiencia de diferencia que durante todo el tiempo de la religión no aparece como tal, enteramente implicada como está en la experiencia religiosa y codificada por ella. Es la experiencia de lo sagrado, es decir, de la presencia de lo divino en el mundo, de la proximidad que fractura lo invisible en medio de lo visible. De súbito, en la misma familiaridad de las cosas, la irrupción de lo *completamente-otro*, por retomar la expresión de Rudolf Otto[14]. Pero también, junto a esta prueba de ruptura, la alteridad socializada, ritualizada: el lugar señalado como otro por elección de lo divino, la presencia de Dios en el templo, el misterio de su presencia en el sacramento, etc. Lo sagrado es específicamente la presencia de la ausencia, podríamos decir, la manifestación sensible y tangible de lo que normalmente se sustrae a los sentidos y a la concepción humana. Y el arte, en el sentido específico en el que nosotros, los modernos, lo comprendemos es la continuación de lo sagrado por otros medios.

Cuando los dioses abandonan el mundo, cuando dejan de significar su alteridad, es el mundo mismo el que empieza a parecernos otro, a revelar una profundidad imaginaria que deviene el objeto de una búsqueda especial, dotada de su fin en ella misma y que sólo remite a ella misma. Simplemente por ello la aprehensión imaginaria de lo real, que constituía el soporte antropológico de la actividad religiosa, empieza a funcionar por sí misma, independientemente de los viejos contenidos que la canalizaban. Deviene fin en sí lo que en el marco de una comprensión general del orden de las cosas sólo era medio. Aparece así una actividad autónoma de exploración de lo sensible en toda la gama de sus registros y en toda la diversidad de sus modulaciones. En el centro de su despliegue una búsqueda multiforme y obsesiva de la fractura de lo cotidiano, de la trascendencia interna de las apariencias, de la manifestación del mundo como otro distinto de sí, de la que habría que mostrar, creemos, que da razón de lo esencial del desarrollo del arte occidental a lo largo de la historia y, en particular, de su explosión-radicalización de los dos últimos siglos, tanto desde el punto de vista de la mutación de sus formas, como desde el punto de vista de la multiplicación prodigiosa de sus formas de consumo. Sustracción a la rutinaria identidad de lo cotidiano: vértigo del abismo musical, altitud patética del poema, perdida pasión de la intriga novelesca, absorción onírica en la ima-

14. R. Otto, *Le Sacré* [*Das Heilige*, 1917], Payot, Paris, 1969 [trad. cast., *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1998].

gen. Pero también esfuerzo infinito por hacer que lo otro surja del seno de los contenidos familiares: lo desconocido del sonido siempre más inaudito, con la fluctuación de las evocaciones vacías que suscita, el «tras-país» que se descubre en medio del paisaje cien veces visto, la revelación por la magia impresionista del toque y color de una verdad indeciblemente penetrada de la habitación del paisaje. Y después, más allá si cabe, la tan turbadora obligación de reconocerse en un paisaje surreal, cuya ajenidad radical nos golpea y nos recuerda algo que no sabremos nunca y de lo que, sin embargo, estamos seguros. Para terminar, la representación que no representa nada, pero cuyo juego abstracto de líneas y de manchas, en la ausencia y desde fuera del mundo, continúa sin embargo hablándonos del mundo en el que vivimos. Pensamos paralelamente en la trayectoria que de Balzac a Kafka conduce del bullicio de los trasmundos novelescos, que revelan bajo la superficie de la vida y de la historia las alucinadas profundidades de un universo secreto, hasta el puro encantamiento de una palabra indescifrable, pasando por la reviviscencia proustiana: el desvelamiento típico de la identidad de uno de esos momentos que atravesamos sin verdaderamente vivirlos en el espejo de la alteridad que nos los hace revivir.

La enumeración no tiene otra pretensión que hacer sensible la esencial comunidad de inspiración y de dinámica que une caminos, por otra parte, tan alejados. Gravitan de manera semejante en torno a la tarea de establecer la desemejanza del mundo, rostro exclusivo bajo el cual habla a nuestro imaginario. Herencia obstinada de los tiempos en que estaba poblado por poderes invisibles, para reencontrarlo necesitamos conseguir, al precio de una metódica ascesis, mirarlo como otra cosa que la que espontáneamente nos es dada. Por tanto, junto a la coacción que nos hace pensar que la verdad del mundo se confía a su concepción bajo el signo de lo uno indiferenciado, hay que considerar esa otra coacción que estructura nuestro imaginario y que nos destina a buscar la verdad del mundo en la diferencia que rompe la identidad de sus apariencias. Reducirlo a lo mismo en el orden de lo inteligible, pero desvelarlo como otro en el orden de lo sensible.

Tercera y última forma de experiencia por la cual nos inscribimos en irreductible continuidad con el hombre de la religión: la experiencia del problema que somos para nosotros mismos. No ya el contenido de las coacciones que estructuran nuestra aprehensión de la realidad exterior, sino las modalidades de la cuestión del ser-sujeto. Si hay en efecto una lección general que se desprende de este

enorme cuerpo de devociones más alto que sí mismo y de especulaciones sobre lo impalpable que estamos a punto de dejar tras nosotros es la que establece lo poco que el hombre es para sí mismo un dato cómodo y natural de asumir. Como si sólo llegara a aprehenderse en alguna parte entre negación de sí y afirmación de sí, en el equilibrio sin tregua entre búsqueda de su propia desaparición y búsqueda de una plena y necesaria identidad consigo mismo.

No se es: se quiere ser y no ser, simultánea y contradictoriamente. Hasta el punto de que la totalidad sucesiva de los dispositivos religiosos puede ser legítimamente comprendida como formación de la cuestión abierta en el centro de nosotros mismos por esa división constituyente de la asunción de sí, y como *respuesta* a dicha cuestión. De ahí lo que nos separa del universo de las religiones: que vivimos, y mal, como *problemático* lo que nos es dado como *resuelto* en el marco de los sistemas espirituales. De ahí la infinita fascinación que ejerce la memoria incansablemente recapitulada de los mundos de la creencia. Es un espejo ambiguo el que nos pone delante esta enciclopedia de las sabidurías, pues son nuestras preocupaciones más oscuras y apremiantes a la vez las que encontramos allí, pero reguladas y separadas; por tanto tentadoras, pero imposibles. Pues si quisiéramos el bálsamo de la solución, no estaríamos dispuestos a renunciar a la libertad de la cuestión. De ahí, consecuentemente, en fin, esos *collages* sincréticos y móviles a los que su rara preocupación por lo sagrado conduce a los individuos de la era postmoderna. Cuanta más individualización, también más problema de sí, por tanto, más interés potencial por los tiempos en los que se sabía qué hacer con esa temible incertidumbre que nos atraviesa. Además, con el obstáculo de la incapacidad que tenemos de adherirnos absolutamente y sin espíritu de retorno a cualquiera de los viejos sistemas de convicción, hasta perder el recuerdo de lo que nos había precipitado en él, condición imperativa de su buen funcionamiento. Hay excelentes razones para que los hombres posteriores a la religión tengan la tentación de convertirse en todos los sentidos. Y las hay mejores aún para que sus conversiones no sean ni muy sólidas ni muy duraderas, porque no son capaces de renunciar a las razones que los determinan a convertirse, algo que exige una conversión para ser completamente eficaz. Ida y vuelta, y deficiente compromiso entre la adhesión y la distancia, entre el culto del problema y la elección de la solución, que define la específica religiosidad de la época, y quizá el modo duradero de supervivencia de lo religioso en el seno de un mundo sin religión.

Toda la historia que hemos desarrollado como proceso de reducción de la alteridad hay que releerla aquí desde el ángulo de una

pérdida correlativa de eficacia en materia de respuesta a la división subjetiva. No hay duda, en efecto, de que el sistema salvaje de la alteridad radical del origen y de la institución de lo inmutable es al mismo tiempo el más riguroso dispositivo de neutralización que pueda concebirse de la pregunta sobre sí. Por un lado, cada ser está instalado allí en la apacible seguridad de su *necesidad,* en virtud de la estricta asignación a su papel, a su sitio, a su edad, a su sexo, que le prepara un marco social en el que siempre es comprendido por adelantado. En otros términos, no hay nada que lo remita a la pregunta: ¿por qué yo? ¿Qué hago aquí? Por tanto, es puesta fuera de juego la contingencia personal. Pero, por otro lado, hay igualmente una evacuación de la diferencia subjetiva a través de la inmovilidad repetitiva de los trabajos y los días. En el seno de un orden al que se reputa absolutamente intangible, no hay nada que nos requiera asumir la diferencia de nuestra propia posición, la separación de sí mismo, por pequeña que sea, que implica la innovación: el orden de las cosas no es nuestro; es perfecto, tiene respuesta para todo; sólo podemos reconducirlo piadosamente sin que nuestra diferencia de productor respecto a él venga nunca a cuestionarlo. Pero son también el nacimiento y la muerte, la entrada en la vida y la salida de la vida los que se encuentran incomparablemente facilitados. No tenemos que tomar en marcha el tren de un mundo cuyo movimiento nos señala duramente la contingencia del momento en el que venimos a inscribiros en él: ¿por qué yo *ahora*? En el seno de un mundo perpetuamente igual a sí mismo el momento de nacer es *indiferente*: hubiéramos conocido lo mismo antes que después. Asimismo, el instante de morir no es ese tránsito en el que nos deviene clara la gratuidad de nuestras empresas a la vista del orden de un mundo que será otra cosa con los otros. Lo que era será cumplido de manera semejante por nuestros semejantes, tan plenamente como nosotros hemos podido hacerlo durante nuestro ciclo entre los vivos visibles. No hay que buscar en otra parte las razones de la extraordinaria atracción de los hombres por la inmovilidad, por la conformidad, por la rutina: es la economía de la posición subjetiva que ellas autorizan la que las hace tan poderosamente deseables. No es un azar que se encuentre algo que evoque irresistiblemente la inmemorial pasión de lo inmutable, pero desarrollada hasta sus más extremas consecuencias, en esos niños llamados «autistas», en los que el partido de la autodestitución subjetiva alcanza su forma paroxística. Si añadimos a la organización primitiva de lo intangible este último medio de neutralización de la contingencia personal que proporciona la compren-

sión mágica del acontecimiento y de la desgracia —nada acontece por azar (¿a nosotros?, ¿y por qué a nosotros?), sino por una intención que nos dispensa de interrogarnos sobre nuestra diferencia—, podemos decir que estamos en presencia de un sistema completo a la vez de «necesidad» y de «a-subjetivación» de sí. Una manera de ser-sí-mismo fuera de la cuestión del sujeto. No está quizá carente de explicaciones lo que sabemos y se adivina de la duración inmensa de este modo de institución de lo social, de la profundidad de los vínculos que produjo, de su estupefaciente capacidad para perpetuarse a base de migajas y fragmentos.

Pues, en cambio, desde que salimos del sistema de la alteridad absoluta del fundamento, el problema de la asunción de sí aparece claramente bajo su doble polaridad: necesidad de la justificación de sí, tentación de disolverse en tanto que sí. La voluntad de los dioses que legitima ser, la llamada mística a fundirse y desaparecer en Dios. La promesa de la vida eterna, pero el imperativo de la renuncia, de la abnegación, del olvido de sí. Así, habría que seguir las respuestas sucesivamente aportadas a la contradicción constituyente del ser-sujeto y mostrar cómo su juego gana en agudeza con el decrecimiento de la exterioridad religiosa. El declive de la religión se paga en dificultad de ser-sí-mismo. La sociedad posterior a la religión es también la sociedad en la que la cuestión de la locura y del malestar íntimo de cada cual adquiere un desarrollo sin precedente, porque es una sociedad psíquicamente agotadora para los individuos, en la que nada los socorre, ni los apoya frente a la cuestión que les es devuelta permanentemente desde todas partes: ¿por qué yo? ¿Por qué nacer ahora cuando nadie me esperaba? ¿Qué se quiere de mí? ¿Qué hacer de mi vida cuando estoy solo para decidirla? ¿No seré nunca como los otros? ¿Por qué cae esto —la enfermedad, el accidente, el abandono— sobre mí? ¿Para qué haber vivido si debemos desaparecer sin dejar rastro, como si a los ojos de los otros no hubiéramos vivido? Estamos destinados a vivir en lo sucesivo al desnudo y con angustia, algo que nos fue más o menos ahorrado desde el principio de la aventura humana por la gracia de los dioses. Corresponde a cada cual, por su propia cuenta, elaborar sus respuestas. La huida hacia la psicosis, por ejemplo, entre exaltación y depresión, entre certidumbre paranoica de ser el único y el centro, y el trabajo esquizofrénico de desaparición de sí como sí mismo. Pero también hay respuestas colectivas y hay buenas razones para apostar que habrá todavía más. Así, bajo la forma de las técnicas de la relación consigo mismo, cuya ilustración más típica, apenas concebible fuera de un momento preciso de la cultura, ofrece la práctica psicoanalíti-

ca, con su significativa oscilación-vacilación interna entre restauración subjetiva y destitución subjetiva (Lacan)[15]. Aun bajo la forma de modas cuya sola sucesión es elocuente: veinte años de odio declarado al sujeto y de culto a su desaparición para asistir a su desenfrenado regreso y a su rehabilitación narcisista. Entre el amor a sí mismo hasta la evicción del resto y la voluntad de abolición de sí mismo en sus expresiones más variadas, entre el absoluto del ser y el ser nada, quizá ya nunca acabemos de oscilar. En todo caso, estamos ante el lacerante dolor cotidiano que ningún opio sagrado nos hará olvidar: inexpiable contradicción del deseo inherente al hecho mismo de ser sujeto.

15. Los escritos más significativos de Lacan están recogidos en J. Lacan, *Écrits*, 2 vols., Seuil, 1971. Actualmente está en curso la traducción al castellano (Paidós, Barcelona) de los trabajos del seminario impartido durante años por Lacan. [*N. del T.*]

LO RELIGIOSO HOY

Conversación con *Esteban Molina*

Esteban Molina: Han transcurrido dos décadas desde la publicación de El desencantamiento del mundo *y nos gustaría conversar con usted sobre las novedades en la manera de concebir y tratar lo religioso que se han hecho visibles en estos años. ¿Cree usted que en nuestras sociedades continúa desplegándose la separación de lo político y lo religioso, o más bien el 11-S y el 11-M son pruebas de un retorno político, ¡y cuán violento!, de lo religioso?*

Marcel Gauchet: Se habla de «retorno de lo religioso» desde hace veinticinco años, de hecho desde la revolución islámica en Irán, en 1979. Ya era cierto cuando *El desencantamiento del mundo* apareció en 1985. Desde entonces, la popularidad de la idea no ha dejado de crecer. Los recientes atentados de Nueva York y de Madrid, al imponer de manera violenta la imagen del fundamentalismo en la actualidad occidental, han acabado por hacerla familiar.

Pero en realidad lo que está en juego, desde hace un cuarto de siglo o algo más, detrás de esta agitación superficial es, en contra de las apariencias, una etapa crucial de la salida de la religión; una etapa que amplía, intensifica y acelera el fenómeno. Lejos de «retornar», la organización religiosa del mundo se desvanece. La salida de la religión alcanza de lleno lugares a los que hasta ahora llegaba de manera remota. Precisamente se despliegan y prosperan como reacción a esta descomposición, esforzándose por recuperar y reconstituir lo que desaparece.

Esta tesis supone que comprendamos bien que la religión no se reduce a «creencias religiosas» y a prácticas asociadas, como nuestra

condición de modernos «centrados en el presente» tiende a hacérnoslo creer. Antes de haberse convertido en eso recientemente, hace uno o dos siglos, fue al principio, durante milenios, un ordenamiento del mundo humano-social, una manera de comprender y de instituir el poder, los vínculos entre los seres, la forma de las comunidades. La salida de la religión es la salida de la estructuración religiosa de las sociedades; un proceso que duró siglos en Occidente, y en donde está a punto de acabar. Un proceso que, gracias a la globalización, alcanza hoy al conjunto de las civilizaciones y tradiciones del planeta, provocando los sobresaltos fundamentalistas que a los occidentales, para los que la estructuración religiosa no quiere decir gran cosa, les cuesta tanto comprender.

Pero todavía hay que precisar dos cosas. En primer lugar, que la salida de la religión no significa el final de las creencias religiosas. Ellas cambian de sitio y de función, pero subsisten en el interior de un mundo que la religión ya no organiza. En segundo lugar, que la tentativa fundamentalista de recomponer la organización religiosa que se deshace es vana en su propio principio. Está abocada al fracaso. A pesar de sí misma incorpora algo del «mundo ateo» que combate. A este respecto disponemos justamente de un laboratorio extraordinario a partir del cual no se reflexiona lo bastante: la revolución islámica de Irán. Ahora tenemos la suficiente distancia para poder juzgar sus resultados. Veinticinco años después está claro que el régimen tiránico de los *mulás* no restauró la estructuración religiosa de la sociedad iraní. Produjo lo inverso: la secularizó en profundidad. A su pesar operó en el sentido de hacerla salir de la religión. La elección a contracorriente de un fiel de la revolución islámica para la presidencia de la república, pues toda revolución crea su personal y clientela, va a adelantar probablemente la hora de la verdad. Será necesario asumir de una u otra manera la imposibilidad de la reislamización.

Este fracaso del islam político no es ajeno seguramente a la reorientación del fundamentalismo hacia el terrorismo. Es la actitud de gentes que saben que no son capaces de invertir el curso de la historia y de reislamizar sociedades que se les han escapado de manera irremediable. Todo lo que pueden hacer es golpear esta Modernidad «satánica» que odian.

E. M.: En El desencantamiento del mundo *usted defiende que de la pérdida del papel político de la religión, es decir, de su función estructurante de la sociedad no se puede concluir la desaparición de lo religioso en las sociedades democráticas. Usted afirma que hay ras-*

tros religiosos que nos sitúan en una cierta continuidad con los tiempos de la religión. Pero, ¿dónde están esos «restos de religión»? ¿En el campo político? ¿Acaso en el campo de la experiencia interior, de la experiencia de sí? ¿O en otra parte?

M. G.: En efecto hay que tener cuidado de no concluir de la desaparición de la función organizadora de la religión su mero y simple declive; ése es el paso que dio demasiado deprisa la tesis de la «muerte de Dios». Lo que hoy está desapareciendo en Europa es lo que podríamos llamar el «cristianismo sociológico» transmitido por las familias y que define el marco ritual de la existencia de las comunidades. Pero subsiste la religión de los *individuos*, la de los verdaderos creyentes, la de aquellos cuya fe nada tiene que ver con el conformismo social. No son más que una minoría, pero una minoría cuyo dinamismo podría sorprendernos. Varias razones convergen en alimentar esta religiosidad meramente individual: razones de identidad histórica en la hora de la globalización y de la mezcla de civilizaciones; razones políticas que resultan de la necesidad de definir los fines colectivos; y, sobre todo, razones antropológicas resultantes de la experiencia que los individuos tienen de sí mismos. Las religiones no han acompañado en vano a las sociedades humanas a través de la historia. Se apoyan en un núcleo antropológico que no tiene razón alguna de desaparecer. Incluso la sociedad de los individuos tiende a hacerla en ciertos aspectos más activa. No empuja forzosamente a adhesiones tradicionales u ortodoxas, pero mantiene una fuerte preocupación espiritual.

Y además, junto a esas expresiones religiosas conscientes de lo que son, incluso cuando proceden de un bricolaje estrictamente personal, existe un vasto dominio de la religiosidad que se ignora, lo que podría llamarse «lo religioso sin religión», sin atadura a una tradición o a una formación explícita. Me impresiona la vitalidad de la búsqueda de una experiencia de tipo místico en nuestro mundo. Los jóvenes *ravers* en busca de trance no saben que son místicos; se reirían mucho si se les dijera eso. Por el lado del arte, la exploración psicológica de sí es otro continente en el que una religiosidad que ni se llama ni se conoce como tal encuentra sin cesar materiales con que volver a sus raíces. La pasión de lo invisible no está lista para apagarse.

E. M.: ¿Ésta es la razón por la que hay que pasar a una antropología y a una historia antropológica de lo religioso de la que El desencantamiento del mundo *habría puesto los primeros cimientos?*

M. G.: El desencantamiento del mundo no trata en realidad más que de una de las dos vertientes del problema. Su objeto, como indica el subtítulo, es la historia *política* de la religión. La privilegié porque creo que por ahí puede comprenderse el *contenido* de las diferentes religiones históricas que se han sucedido y sus transformaciones. Pero el problema comporta una segunda vertiente del que sólo he dado aquí y allá más que algunas pinceladas. *El desencantamiento del mundo* demanda ser completado con una historia *antropológica* de la religión, cuya primera cuestión sería dilucidar lo que hizo al hombre susceptible de religión y lo que, como consecuencia, lo sigue disponiendo para ella, ya sea efectivamente religioso o no.

Desde este punto de vista el camino psicoanalítico es muy decepcionante. El esquema de la proyección de los fantasmas primordiales y de las imágenes parentales a la que se reduce no explica gran cosa. Hay que profundizar más en la exploración de lo que representa lo *invisible* para el hombre, de lo que se pone en juego en la experiencia del *tiempo*, de la estructura del *imaginario*. Es una obra todavía abierta para mí, sobre la que he reunido muchos materiales, pero de la que no tengo todos los elementos para darle una forma si no definitiva, al menos globalmente satisfactoria. El tema es decisivo para el futuro. Pues suponiendo incluso que la salida de la religión vaya mucho más lejos de lo que ha ido hasta hoy, la humanidad no será menos susceptible de religión. La estructura de su experiencia seguirá siendo la misma. Continuará viviendo experiencias de tipo religioso sin identificarlas de manera forzosa como tales. Es justamente lo que estamos comenzando a ver hoy. Cada vez más tratamos con una religiosidad difusa que no se preocupa de darse una forma o de encuadrarse en el marco de las religiones históricas constituidas. Ése podría ser de manera amplia el rostro futuro del fenómeno religioso. Pasamos de la edad política de las religiones a su edad antropológica.

E. M.: ¿Puede considerarse esa historia antropológica de la religión que está por llegar, junto a la historia política ya hecha, como desarrollos de una filosofía de la historia universal?

M. G.: Sí, pero con la condición de precisar bien lo que distingue a tal «historia universal», escrita según las exigencias actuales, de sus antecesoras. Sólo tiene sentido a condición de extraer las lecciones del pasado y de no repetir los errores que ahora no vamos a denunciar. La historia universal de la que se trata no es el conocimiento del espíritu por sí mismo. Es una modelación que se sabe provisio-

nal, imperfecta, aproximada y revisable de los datos de los que disponemos. No dibuja ningún final de la historia, sea cual sea; no señala ninguna transparencia final de la humanidad. Pero lo que tengo que señalar en el otro sentido es hasta qué punto tal visión, incluso aproximativa, de la historia universal nos es indispensable. Por eso, pese a su pesada carga, asumo el término. Las gentes que creen poder prescindir de ella, tienen una de manera inconsciente y, por lo general, bastante ingenua. Estoy impresionado por la supervivencia de un progresismo marxista que no dice su nombre y que con frecuencia se reduce a un economicismo sumario. Si queremos orientarnos, no podemos prescindir de un pensamiento de la historia en su conjunto. También hay que correr el riesgo de formularla de manera metódica y reflexiva. Es la única manera de escapar a los prejuicios que nos obsesionan, poniéndolos a prueba de la crítica.

E. M.: La idea de un desencantamiento del mundo como proceso que abre la puerta de la Modernidad se hizo muy conocida tras la investigación de Weber. Usted se considera muy próximo a él. Incluso ha escrito: «Me siento completamente weberiano de espíritu, incluso fiel discípulo, hasta en las maneras de considerar las cosas»[1]. ¿En qué se distingue su camino del llevado a cabo por la sociología comprensiva de la religión de Weber?

M. G.: Es una materia muy complicada porque implica a la vez problemas de comprensión de la naturaleza de lo religioso y problemas más generales que proceden de la teoría del conocimiento. Digamos brevemente que en lo que respecta a la religión yo le atribuyo un papel mucho mayor en la estructuración de las sociedades antiguas que Weber. Eso modifica a su vez la idea que podemos hacernos del proceso de «desencantamiento», a propósito del cual sugiero hablar de salida de la religión. El concepto de «racionalización», que constituye el eje del análisis de Weber, me parece quedarse en la superficie de las cosas en relación con el trabajo de reorganización completa del establecimiento humano-social que implica la salida de la religión. Es cierto que hay racionalización, pero sólo es la punta emergente de una transformación mucho más vasta.

En lo que concierne a la teoría del conocimiento histórico, ahora me parece que Weber se queda a mitad de camino. Me reconozco en su idea de la comprensión de los hechos históricos y en lo que

1. M. Gauchet, *La condition historique*, Stock, Paris, 2003, p. 149 [próxima publicación en Trotta].

tiene de específica, y más aún en su manera de aplicarla, tanto como no llega a satisfacerme la especie de objetivismo en el que se queda. En la historia se trata de nosotros, en un sentido preciso que hace que no se trate de un objeto cualquiera, hablando de manera ontológica y no sólo epistemológica. No podemos prescindir de esta cuestión: ¿qué es lo que de nuestro ser más propio está en juego en la historia? En otros términos, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué hay historia? ¿Qué significa este hecho de la historicidad para nosotros que perseguimos conocerla? También sobre este terreno creo que hay que ir más lejos que Weber.

E. M.: ¿Cuál ha sido el papel de la obra de Kantorowicz en sus investigaciones?

M. G.: Un papel importante porque me aclaró uno de los eslabones más oscuros del encadenamiento que yo intentaba recomponer: la revolución del cristianismo occidental a partir del siglo XI y su expresión política. Una vez puestas en evidencia las posibilidades contenidas en la encarnación de Cristo, quedaba por comprender cómo se concretaron esas posibilidades. Después de todo permanecieron un milenio sin producir efectos mayores. ¿Qué ocurre con esa bifurcación del año mil en Europa occidental, en la que estas posibilidades se ponen enteramente en juego? Ése es el fenómeno en el que Kantorowicz me ayudó a entrar a partir de las transformaciones de la imagen del poder. Entre 1000 y 1500, por redondear las fechas, se inventa en Europa un nuevo tipo de poder, alrededor de la figura del rey y del reino, en el que las virtualidades cristianas en materia de disociación del cielo y de la tierra se actualizan. Este tipo de poder es una de las bases de la salida explícita de la religión que se emprende con la Modernidad. Los dos nombres de Maquiavelo y Lutero proporcionan a este respecto una buena referencia a comienzos del siglo XVI. Ésa es la alquimia política que Kantorowicz supo captar y cuyos arcanos nos permite descifrar.

E. M.: Antes mencionaba el marxismo, ¿cree que la teología de la liberación —teología que reúne, no sin referencia a una cierta lectura de Marx, crítica sociopolítica y mesianismo— podría significar el lado progresista del cristianismo?

M. G.: Creo que la hora de la teología de la liberación ha pasado. Representó algo así como una tentativa última de extraer una política de la religión, de construir una idea de la sociedad justa a partir

de la fe cristiana. Ya no es sostenible este camino. Es lo que la etapa del proceso de salida de la religión que se produjo en el mundo occidental desde los años setenta hizo imposible. La liberación no resulta en principio de una teología porque el orden político es asunto de los hombres y no de Dios. Ésta me parece ser la evidencia que se impuso poco a poco a las conciencias creyentes en el curso de los tres últimos decenios. Ya no hay política cristiana posible. Hay una política profana, o «secular», o «laica», poco importa, en la que participan los cristianos con sus valores y convicciones, pero cuya última palabra no tienen. Ellos influyen en un orden que es de otra naturaleza. El orden profano no puede ser un orden de esencia cristiana, lo que, repito, no impide a los cristianos querer hacerlo lo más conforme posible con el espíritu evangélico. Pero no está hecho para traducirlo. En este sentido habría más bien que hablar de una despolitización metafísica del cristianismo, que plantea con nuevos costes a los cristianos la cuestión de saber lo que quieren para la ciudad de los hombres, teniendo en cuenta el hecho de que ya no son ni serán más sus amos.

E. M.: ¿Quiere usted decir que la democracia exige al cristiano abandonar su vocación a una verdad objetiva, a un orden justo, si quiere participar como ciudadano en el debate democrático? ¿No significaría esto dejarlo sin recursos éticos para participar en él? ¿Acaso la ética democrática excluye la ética cristiana?

M. G.: La ética democrática no excluye nada, pero por eso mismo relativiza todas las posiciones. Rechaza la idea de que un componente de la colectividad pudiera poseer una verdad absoluta que impondría al conjunto. Es lo que la hizo antipática para los cristianos durante tanto tiempo. Ellos la denunciaban como una forma insoportable de relativismo y como una renuncia inaceptable a la idea de verdad. No hay nada de eso en realidad, pues el principio mismo de la libre discusión y de la igualdad de los interlocutores no tiene nada de relativo en la concepción democrática. Representa un absoluto. No implica ningún abandono de la verdad. La transforma desplazándola *entre* los interlocutores. Nadie la posee, pero todos participan en su búsqueda. Los cristianos pueden reconocerse en este absoluto democrático y en su comprensión de la verdad. Es lo que han hecho. La democracia les pide aceptar coexistir con no cristianos, admitiendo concederles una parte de la verdad y admitiendo que el orden justo que unos y otros buscan construir será tanto el asunto de los no cristianos como el suyo.

E. M.: En España hay abierto un debate sobre el papel de la formación religiosa en la enseñanza pública. Actualmente la formación católica es recibida, en buena medida, en la escuela pública. ¿Cree usted que la formación religiosa debe darse en la escuela pública o fuera, en instituciones religiosas privadas?

M. G.: En este campo son muy importantes las especificidades nacionales. Hay situaciones que son fruto de una historia particular y que adquieren con el tiempo valor de identidad, independientemente de las implicaciones religiosas propiamente dichas. Contra este género de herencias, los principios planteados en abstracto no tienen mucho peso. En este terreno la prudencia se impone en la práctica.

En el plano de los principios democráticos, en cambio, la cuestión no me parece difícil de zanjar. El sitio de la religión en un marco democrático no está en la escuela. La tarea de ésta es transmitir los saberes *públicos* indispensables para la formación de las personas en general y del ciudadano en particular. La religión en una sociedad que ya no es organizada por ella y que lo plantea de manera expresa —ésta es la definición más profunda de la democracia— procede fundamentalmente de fuentes *privadas* de sentido que pasan por la familia y la sociedad civil.

A esto hay que añadir que el problema se redobla por el hecho de que se trata de una religión particular. Nos podemos plantear de manera legítima la cuestión de una información sobre *las* religiones, a título de saberes públicos, en el marco de la escuela. Esto es algo completamente distinto de una enseñanza religiosa; y este conocimiento del hecho religioso no puede ser enfocado más que en una perspectiva pluralista que parta del reconocimiento de la diversidad de las creencias y de los sistemas de pensamiento.

La separación, pues, me parece ser en teoría la regla. Pero su aplicación, insisto, puede ser flexible. Sobre todo no se trata de oponer un fanatismo laico a las situaciones alcanzadas por las religiones. Hay que ser prudente y abierto, sabiendo de manera clara a dónde se va.

E. M.: ¿Cuál cree usted que es el papel de la enseñanza católica hoy?

M. G.: Un papel de contrapunto importante junto a la enseñanza pública. Creo que todos tenemos que ganar, y lo digo como laico convencido, con la existencia de una enseñanza católica abierta y fuerte, que juegue su propio papel de manera paralela a la enseñan-

za no confesional. En primer lugar, y en un sentido general, la existencia de un sector privado en competencia con el sector público es un aguijón saludable para todo el mundo; una válvula de seguridad indispensable, que impide a la burocracia asfixiar completamente aquellas realidades que molestan. Pero en segundo lugar, y sobre todo, la enseñanza católica no es cualquier enseñanza privada. Quiere ser la encarnación de valores que adquieren hoy todo su alcance polémico frente a las derivas del individualismo contemporáneo, que producen estragos particularmente en el ámbito educativo. Ningún laico, insisto, puede permanecer insensible a esta interpelación. Estos valores, provenientes de la religión cristiana, pero que tienen sentido para los que están fuera de la religión se resumen en una palabra: *humanismo*. Nos damos cuenta de que debemos repensarlo en función de la presión del naturalismo en el que se prolonga el individualismo. La tradición educativa cristiana, en lo que todavía tiene de vitalidad, nos es de una gran ayuda en este terreno. El hombre no es un ser natural y es lo que da su sentido a la educación. Ésa es la noción capital, cuyo guardián resulta ser hoy la enseñanza católica.

E. M.: ¿Cuál cree usted que es hoy el papel de las instituciones católicas en general?

M. G.: Tengo que empezar haciendo una precisión. ¿Desde dónde hablo? No pretendo hablar en el lugar de las instituciones católicas. Las autoridades que las dirigen tienen su punto de vista sobre la cuestión, no tengo que dictarles su conducta. Hablo desde fuera, desde el punto de vista de los intereses generales de una sociedad salida de la religión. Me arriesgo a oír de los creyentes que me meto en lo que no me atañe y que los católicos no tienen que actuar en función de intereses de los no creyentes. Están en su derecho. Me contento, pues, con observar de manera discreta que es del interés de una sociedad salida de la religión que existan en su seno instituciones religiosas vivas —naturalmente hablo de instituciones que han comprendido lo que significa democracia y que participan en el juego de la libertad humana—. Es de su interés al menos en los siguientes aspectos: en primer lugar, desde el punto de vista de su identidad histórica. Europa sale del cristianismo. Es capital que lo recuerde y que conserve un sentido vivo de lo que esto quiere decir. En segundo lugar es de su interés desde el punto de vista del debate colectivo. La deliberación democrática está siempre obstaculizada por los intereses a corto plazo. Todo lo que pueda recordar que,

más allá de las realidades triviales, se trata también de los fines últimos, es bienvenido. Y finalmente, en tercer lugar, se trata de la idea del hombre. Éste es un punto que ya hemos abordado a propósito de la enseñanza, en la pregunta precedente. Tiene con seguridad validez general. La preocupación espiritual es incluso esencial a la idea más laica o más secular del hombre. A este respecto, el apoyo de la exigencia religiosa le es infinitamente precioso, desde el momento en que las religiones no pretenden constituir la ley de la sociedad.

(París, septiembre de 2005)

La presente obra se ha convertido en referencia obligada para aquellos que buscan comprender la génesis de la Modernidad democrática. Marcel Gauchet reconstruye los escenarios prácticos y las articulaciones teóricas que permitieron que las sociedades occidentales salieran de la religión, esto es, que hicieron posible que la religión dejara de ser el poder estructurante de la sociedad, tal como había sucedido durante milenios. El cristianismo es clave en este proceso: es la religión sin la que no hubiera sido posible el advenimiento de la democracia o, en términos de Gauchet, es «la religión de la salida de la religión».

La separación de poder y religión, de Iglesia y Estado, no agota, sin embargo, el proceso de desencantamiento del mundo, pues ordena otra manera de incorporar lo invisible en nuestras vidas: una forma de espiritualidad más personal, más libre, si se quiere, pero no por ello menos irreductiblemente necesaria a la experiencia humana. Lo religioso no nos ha abandonado, sólo ha cambiado de sitio.

Esta edición española incluye un epílogo donde, en forma de conversación, el autor valora a partir de los acontecimientos históricos más recientes (tales como los ataques terroristas del 11-S y del 11-M) la cuestión del «retorno de lo religioso» y el papel de las instituciones religiosas en las sociedades democráticas.

ISBN 84-8164-777-2

9 788481 647778